AUTORES TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFIA

EL MUNDO ÉTICO

ENSAYO SOBRE LA ESFERA DEL HOMBRE EN LA FILOSOFIA DE HEGEL

Carla Cordua



ANTHROPOS

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

Colección dirigida por Jaume Mascaró

23

Carla Cordua

EL MUNDO ÉTICO

Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel



Primera edición: abril, 1989

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.
Via Augusta, 64, 08006 Barcelona
ISBN: 84-7658-145-9
Depósito legal: B. 13.298-1989
Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

ABREVIATURAS

Ae I y II — *Lecciones de estética (Ästhetik in zwei Bänden)*
Einl — *Introducción a la historia de la filosofía (Einleitung in die Geschichte der Philosophie)*
Enz — *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften)*
Enz 1817 — *Enciclopedia*, 1.ª edición (*Enzyklopädie*, Erste Ausgabe)
Enz 1830 — *Enciclopedia*, 3.ª edición (*Enzyklopädie*, Dritte Ausgabe)
Log I y II — *Ciencia de la lógica (Wissenschaft der Logik)*
PhdG — *Fenomenología del espíritu (Phänomenologie des Geistes)*
PhdR — *Filosofía del derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*
HER — Notas de Hegel en su ejemplar de la *Filosofía del derecho* (Hegels Eigenhändige Randbemerkungen zu *PhdR*)
WW — *Obras* de Hegel en 20 volúmenes (*Hegels Werke* in 20 Bänden)

INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Hegel sitúa al hombre en una realidad que lo sobrepasa por todos lados: Dios y la naturaleza, el orden de la historia y el del espíritu absoluto, entre otros, poseen un modo de ser y un significado propio de ellos. Hegel evita convertirlos en aspectos de la condición humana, en objetos de la experiencia, en condiciones o resultados de la acción, en supuestos de la razón o proyecciones de la esencia humana, en fines de la historia de la humanidad, como se ha solido en la filosofía post-hegeliana. Son más bien los hombres los que necesitan, para desarrollar sus posibilidades, de lo otro e independiente de ellos, y desde esta perspectiva se puede decir que Hegel es un filósofo de la limitación y de la menesterosidad de lo humano. Sólo en cuanto pensador universal consigue el hombre establecer cierto equilibrio entre sí mismo y lo otro, convertirse en un socio activo de la totalidad de lo que es. En efecto, según Hegel, el concepto se lo apropia todo y su trabajo acaba suprimiendo la alteridad de lo otro. El pensamiento y la acción dirigida por él conducen al hombre desde el rincón de la realidad al que naturalmente per-

tenece a la actualidad de la idea que depende decisivamente de la razón humana, aunque no sólo de ella.

Esta manera de pensar sobre el hombre que fue la de Hegel resulta difícil de comprender bien hoy día. Hace falta cierto ejercicio para superar lo que nos separa de ella. El antropologismo generalizado, que dura ya más de un siglo, es un poderoso obstáculo como se puede ver en ciertas interpretaciones de la obra hegeliana que tratan de traducir el sistema al lenguaje de las «ciencias humanas» de nuevo cuño. Pero no son sólo nuestras opiniones más recientes las que nos separan de Hegel sino también algunos aspectos de su pensamiento que parecen fatalmente destinados a provocar el malentendido. Uno de ellos, que afecta gravemente la lectura de la *Filosofía del derecho*, el texto singular más importante para nuestro tema, es lo que se podría llamar el actualismo de Hegel. La realidad perfecta es ahora, dice el filósofo, con una convicción, un entusiasmo, una audacia, con los que no sabemos, literalmente, qué hacer. El actualismo consiste, puesto esquemáticamente, en lo siguiente.

El pensamiento de Hegel aspira a culminar, después de un largo trabajo conceptual dedicado a la multiplicidad de lo real, en la contemplación de su unidad racional. En el presente de tal contemplación la realidad, que ya ha sido analizada y vuelta a reunir por el pensar, comprende, por fin, como parte solidaria suya, al pensamiento y a la contemplación mismos. De modo que en este presente final del proceso teórico no sólo las cosas conocidas sino también la actividad de conocerlas alcanzan su verdad juntas y en mutua relación. Tal integración del ser y el pensar constituye la actualización de las posibilidades racionales de todo cuanto estaba en desarrollo hasta aquí. Hay un sentido, pues, en el que el proceso universal culmina en esta etapa: la reunión de todo en la verdad patente ahora es la realización cabal de la razón. Este ideal de verdad de la filosofía de Hegel no excluye, como se ha creído a veces, que la historia humana continúe, o que haya todavía

tareas pendientes que realizar; tampoco equivale a santificar la realidad empírica tal cual es. El presente, en el cual todo lo racional es real y todo lo real, racional, no es el presente del mundo tal cual es aparte del proceso de pensarlo filosóficamente, sino sólo uno en el cual esta división entre pensamiento y mundo ha desaparecido por obra de la productividad del concepto. Tal cosa no ocurre sino en la filosofía, a modo de premio final de la jornada exitosa de la ciencia especulativa. Pero este actualismo ha sido entendido políticamente, en especial por quienes tienden a convertir la teoría hegeliana de la realidad humana en una mera teoría del Estado. Para ver cuán ilegítima es esta reducción conviene considerar algunos aspectos de la idea de filosofía de Hegel.

Un sistema filosófico, según se lo entendía en el siglo pasado, era la organización discursiva de la variedad de todos los temas del pensar, cada uno cuidadosamente elaborado de acuerdo con sus características peculiares. La mala fama de los sistemas en el presente nos enceguece para la variedad en ellos contenida. Unilateral o ignorantemente los asociamos sólo con la actividad de unificar lo diferente; la misma idea de una coordinación de todos los asuntos nos parece equivaler a la de unificación arbitraria y violenta. El estudio de Hegel debiera ayudar a corregir este prejuicio. El sistema posee, sin duda, el valor de que en él se exhibe la unidad y la coherencia de la razón: este es un supuesto y una doctrina del pensamiento sistemático. Pero tal unidad carecería de sentido si no estuviera llena de contenidos diferentes. La unidad y la diversidad sistemáticas son correlativas, aspectos inseparables de un tejido heterogéneo. El presente estudio de la filosofía de lo humano de Hegel se refiere a un sector especial del sistema; procura, por un lado, respetar los nexos que el asunto tiene con el sistema sin olvidar, por el otro, que su tarea principal es hacer patentes las diferencias que lo separan de los demás sectores temáticos. Estas dos exigencias nos señalan los dos peligros extre-

mos que debemos evitar. No se trata ni de explicar la teoría del espíritu objetivo de Hegel ni de presentar una teoría política formulada a comienzos del siglo XIX. La esfera del hombre posee un marco sistemático pero este no lo dice todo de ella; es preciso recurrir a perspectivas adicionales que se encuentran, en parte, también en obras dedicadas a otros temas, como la historia de la filosofía, las lecciones de estética, la filosofía de la religión, etc. Especialmente hemos destacado la importancia de la idea de modernidad de Hegel para nuestro asunto. El mundo del hombre a que Hegel se refiere es, inequívocamente, el mundo civilizado moderno.

En particular lo propiamente humano está señalado por cierta forma de libertad que, o ha dejado atrás o no ha alcanzado todavía, otras formas de la misma. Ser hombre es en esta teoría, por ejemplo, haber escapado, por un lado, a la mezcla de azar y necesidad que predomina en la naturaleza; por el otro, a la arbitrariedad insondable de la subjetividad aislada. Ser hombre es, en una perspectiva complementaria, llegar a ser libre en una determinada comunidad que no ofrece más que ciertas posibilidades de existencia. La libertad incondicionada es cosa del espíritu absoluto, una realidad alcanzable desde la vida humana pero cuyo sentido se extiende más allá de ella. Sólo comprenderemos la idea de filosofía sistemática de Hegel cuando expliquemos la libertad, por ejemplo, tanto en su importe universal como en sus configuraciones particulares, que aquel universal alberga en sí.

Lo humano constituye un mundo, dice Hegel, pero para entenderlo hay que agregar que se trata de un mundo entre otros. Para caracterizar ese mundo humano es preciso compararlo con estos otros, delimitarlo respecto de ellos. El sistema ofrece esta variedad de conceptos y el marco de sus relaciones. El mundo de lo humano se define sistemáticamente por su posición mediana, entre el cuasi mundo de la naturaleza y aquel otro del espíritu absoluto, que apenas puede ser lla-

mado un mundo en cuanto casi se ha desprendido de toda exterioridad, o está en vías de lograrlo. La posición sistemática de un asunto define, antes que nada, las fronteras del mismo. Lo que queda dentro de ellas es una diversidad peculiar organizada, un contenido que aporta algo insustituible al todo, una diferencia única en el sistema.

La originalidad de lo humano la hace consistir Hegel en la comunidad libre o en la libertad social, una realidad compleja, históricamente tardía, múltiplemente derivada o condicionada y finita. Su principio metafísico es la voluntad racional, el cual, aunque limitado, es fecundo al punto de ser el origen de lo que le marcará los límites a la propia voluntad. La principal tarea de este libro es la exploración del orden y de la variedad interna del mundo «creado» por la voluntad racional para sí misma, según Hegel lo entiende.

Por la enorme importancia que Hegel le atribuye a la existencia política y a sus instituciones en la definición del hombre se lo ha visto a menudo como un totalitario. Pero la política no es todo en la teoría hegeliana; el Estado tiene, tal como los individuos, las profesiones, la religión, la actividad económica, etc., una esfera legítima de acción y de derechos pero estos no sólo son limitados sino que su posesión está ligada, sin condiciones, al cumplimiento de ciertas obligaciones hacia los otros sujetos de derecho. Hegel no fue, en sentido estricto, un liberal, a pesar de que ciertos rasgos de su posición recuerdan al liberalismo del siglo XIX.

El no haberlo sido, sin embargo, no lo convierte en un totalitario en el sentido contemporáneo del término. Precisamente porque su teoría de lo político se refiere a sabiendas nada más que a un determinado aspecto de la existencia y no a toda ella, las clasificaciones puramente políticas de su teoría de la existencia humana resultan inadecuadas. Las nociones de Hegel sobre la sociedad y el Estado pertenecen a una filosofía sistemática cuyas partes no son ciencias particulares pretendidamente independientes unas de otras, sino disciplinas

complementarias. La *Filosofía del derecho* no es la suma de una sociología y una teoría política.

Cualquier tema de Hegel debe ser situado, aunque sea someramente, en la historia. Nada concreto, capaz de una peculiaridad compleja, carece de historia. El hombre constituye un mundo después de haberse arrancado, trabajando, de la naturaleza y de haber instalado su propio reino post-natural en ella. La peculiaridad del hombre es conquistada y este logro lleva tiempo: lo humano en sentido propio es tardío. Definida por la libertad, que no se debe más que a sí misma y nunca se puede recibir de regalo, la humanidad es reciente, de ahora. Sin una consideración de lo que ha estado pasando en Europa en los últimos 25 siglos, piensa Hegel, no se puede pensar al hombre filosóficamente o en lo que el tema tiene de racional. Pues el curso progresivo de la humanidad libre y el desarrollo del pensamiento libre en la historia no son dos procesos diferentes y separados sino sólo dos aspectos de uno y el mismo acontecer: la historia de la libertad creciente en la acción y en la teoría.

* * *

Estoy profundamente endeudada con numerosos trabajos de interpretación y crítica del pensamiento de Hegel publicados desde mediados del siglo pasado hasta nuestros días; pero no sigo, en este estudio, a ningún conocedor de Hegel o tendencia interpretativa en particular. La bibliografía selecta sólo contiene los títulos y autores que considero indispensables para el conocimiento del tema pero yo he sido instruida y estimulada por muchas obras de diversa índole que no figuran en ella.

Las citas de Hegel han sido traducidas por mí del alemán; igualmente los pasajes de la literatura secundaria en alemán, italiano, inglés y francés que se mencionan.

Las referencias bibliográficas que doy en forma

abreviada en el texto y en las notas pueden fácilmente completarse utilizando la lista contenida en la p. 7.

La Facultad de Humanidades del recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico me ha relevado de algunas de mis tareas académicas para facilitarme la redacción del presente libro. Deseo hacer constar mi gratitud por ello. Agradezco, asimismo, a la *Revista Agustiniana* (Madrid), la *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires) y a *Diálogos* (Río Piedras) la autorización para reproducir aquí versiones revisadas de artículos aparecidos en sus páginas.

Isla Verde, octubre de 1988

I

LA REALIDAD HUMANA ENTENDIDA COMO «MUNDO ÉTICO EN LA HISTORIA»

Lo humano propiamente tal es concebido por Hegel como mundo ético: «el mundo que el espíritu ha hecho para sí...».[1] El mismo concepto está contenido también en otras formulaciones: «El concepto de libertad que se ha convertido en un mundo existente y en la naturaleza de la autoconciencia» (*PhdR*, 142; cf. 187 y 187C). Es verdad que el sistema filosófico contiene además otros puntos de vista sobre el mismo tema: la antropología y la fenomenología, por ejemplo, consideran a la humanidad como una especie animal y como una serie de mentalidades ligadas a situaciones históricas. Pero la perspectiva universal de la filosofía especulativa, que pretende pensar concretamente, no encuentra ningún concepto más simple que el de mundo ético de la libertad racional para abordar teóricamente lo que los hombres han llegado a ser en esa época avanzada de la modernidad. Aunque en su obra madura Hegel asocia el tema del hombre con el estado entonces actual del mundo histórico-cultural europeo, reconoce el paren-

---

1. *PhdR*, § 272, *Zusatz* de Gans. Véanse también los §§ 4 y 151. Cf. *WW*, X, § 385; XIX, 3-18, 139-40, 271-2, 684, 685, 691.

tesco de su propio enfoque del asunto con el de Aristóteles. Aristóteles pensó que lo humano debe concebirse como vida ciudadana en cuyo seno se desenvuelven las relaciones libres entre sus miembros y las de cada uno de estos consigo y donde se llevan a cabo las actividades productivas propias de la casa familiar. Hegel es fiel al planteamiento aristotélico en lo que se refiere al enfoque general del asunto —ser humano consiste en pertenecer a un mundo compartido de actividades libres, fecundas, vitales—, pero está convencido de que la filosofía moderna tiene entre manos una cuestión aún más compleja que aquella que con tanto éxito trató el griego. ¿En qué reside, para Hegel, la mayor dificultad del mundo humano moderno como tema filosófico?

Los hombres y el mundo humano han llegado a ser realmente diferentes de lo que fueron: comparados con los antiguos los modernos han ganado una intimidad personal que ha transformado no sólo la relación que cada cual es consigo, sino todos los aspectos de la realidad humana. La subjetividad individual que de hecho resulta de las condiciones de vida y de la educación modernas constituye el centro vivo de la existencia activa, del saber y de la espiritualidad actuales. Hasta el punto que esta nueva profundidad subjetiva es de derecho el ser propio de cada uno según él mismo se entiende, y también según es reconocido por los demás. «El principio del mundo moderno» consiste, según Hegel, en permitir que «el principio de la subjetividad se complete hasta alcanzar la independencia extrema de la singularidad personal [...]» (*PhdR*, 260).

La intimidad del hombre moderno está, pues, lejos de ser una novedad de la vida privada: ella ha fundado también las condiciones nuevas en las que se desenvuelven la vida política y la interacción social, el trato mutuo dentro de la familia y la conducción de los asuntos de la profesión y del trabajo, la concepción de los derechos y obligaciones de los ciudadanos en el Estado, etc. Al resultado de este proceso de desarrollo lo llama Hegel «la subjetividad cultivada (o culta) en su particu-

laridad» (*PhdR*, 187). En especial: la subjetividad desarrollada y varia es el elemento indispensable tanto de la libertad como de la acción inteligente, esto es, de aquella que produce regularmente los resultados previstos por el agente. La interdependencia íntima de todos los individuos con el mundo social, histórico, político del que forman parte comporta ahora no sólo que ellos han sido formados en este mundo y por él, sino también y de manera patente que ese mismo mundo está al alcance de su saber y de su actividad. Esto presupone una subjetividad enormemente compleja, móvil y diferenciada. Al hombre moderno no puede faltarle la conciencia lúcida de sí, la capacidad de representarse sus fines, de darse leyes, de conocer la racionalidad de otras personas, de las instituciones y las empresas históricas. Sin esto destruiría el medio gracias al que llegó a ser una espiritualidad personal libre. La eficiencia que el hombre moderno debe a su subjetividad desarrollada no es, sin embargo, el valor supremo que esta tiene para él. Más importante es la subjetividad en cuanto condición de cumplimiento de la espiritualidad; pero este fin último, al que la humanidad está destinada, sólo lo alcanzará mediante aquella eficiencia que realiza, conserva y desarrolla el mundo civilizado. «La cultura [*Bildung*] es, según su propósito absoluto, la liberación y el trabajo para la liberación superior, esto es, la condición indispensable de la sustancialidad ética infinitamente subjetiva que ha dejado de ser inmediata, natural, se ha elevado a espiritualidad y también a figura de la universalidad.» (*PhdR*, 187C).

La expresión «mundo ético» como designación de la esfera humana considerada filosóficamente requiere de algunas explicaciones. Ser hombre conlleva siempre pertenecer a un mundo. «A la existencia humana real pertenece un mundo en torno.»[2] Hegel piensa que la pertenencia a la naturaleza, que los hombres modifican

2. *Ae*, I, 179, 240. Véase el distingo entre mundo físico y espiritual en *WW*, XVIII, 422.

y administran pero de la que no pueden desembarazarse, es menos inmediata y directamente decisiva para lo que han llegado a ser en tiempos históricamente tardíos que su membrecía social, legal, moral y política. «Lo ético», dice Hegel, «es el motor de todas las cosas humanas». Según su explicación las distintas esferas de la existencia, los diversos niveles y modos de repartirse la vida individual y social, forman un tejido sistemático; esta unidad englobante y articulada es puesta en evidencia por la filosofía mediante el concepto que funda y gobierna el tema humano. De manera que la filosofía afirmará la existencia de un mundo peculiar del hombre; y luego, mirando las cosas en otra perspectiva, encontrará que este mundo le pertenece exclusivamente al hombre. La naturaleza, en la medida en que constituye un mundo, la comparte el hombre con seres no humanos. Estos son parte de ella al menos tanto, si no más, que el hombre. Pero el mundo humano es aquel que le debe su existencia y su manera de ser a los hombes, los que actuando en vista de sí mismos fundan un orden que tiende a convertirse en una totalidad libre. Hegel lo llama también el mundo de la libertad porque lo entiende como una instauración donde estar el hombre consigo en lo propio; en vez de quedarse en el medio de la necesidad natural, al que recibe hecho y en el que ha de someterse al imperio de lo externo y ajeno,[3] lo reemplaza por otro mundo suyo. Habría que decir que para Hegel la naturaleza no es, por contingente y dispersa, un mundo en sentido estricto. Un orden sistemático racional de la libertad no puede haberlo más que en relación con la conciencia que sabe, y la voluntad eficaz; las posibilidades ligadas a la conciencia y la voluntad comienzan, en la jerarquía hegeliana de la realidad universal, con el hombre.

Del mundo en el sentido que nos interesa aquí se ocupó Hegel en muchas ocasiones y a propósito de diversos asuntos: por ejemplo, al tratar del concepto de

3. *WW*, X, § 391, *Zusatz*.

Weltzustand, estado del mundo, en las *Lecciones de estética*. La acción heroica presupone un cierto estado del mundo[4] y el drama tiene que hacer patentes las correspondencias entre un cierto tipo de humanidad, un determinado modo de conciencia, una clase de hazaña épica y el mundo en que son posibles. A propósito de la acción moral, por otra parte, muestra en la *Filosofía del derecho* que el agente está siempre referido a un mundo[5] cuyo carácter determinante o estado total se revela en relación con las acciones del sujeto moral. La acción en general sólo es posible en cuanto se desarrolla en un mundo con el cual el agente y sus posibilidades están coordinados.[6] Desde antes de comenzar a actuar el mundo es el lugar de los fines, de los actos posibles y de la suerte del agente; mucho después de actuar el mundo es el sitio en el cual se desenvuelven las consecuencias de lo hecho. El mundo en el que actúa merece, por ello, ser llamado el propio del agente. El mundo de agentes no heroicos tiene este mismo carácter de que abraza la existencia en proceso de hacerse y, mientras esta actúa sobre las cosas y circunstancias dadas en ese mundo, este se hace acoger y adoptar por el agente, como mundo suyo único que se le convierte en destino. Para determinarse como quien ha de ser, tendrá que hacer suyo el mundo humano establecido. Particularmente lo hará suyo mediante la comprensión inteligente de su sentido y a través del ejercicio de la voluntad, que persigue algunos de los fines que el estado de cosas presente sugiere y recibe orientaciones del orden racional vigente.

El mundo ético es, para Hegel, el del individuo civilizado moderno. Aquel al que pertenece como miembro de un grupo humano unido por leyes, tradiciones y aspiraciones comunes, y el que, a su vez, le pertenece a él. Se diferencia del mundo natural precisamente porque

---

4. *Ae*, I, 179-96; II, 413-6, 468, 560.
5. *PhdR*, §§ 118, 108, 113.
6. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 67.

la relación del individuo con el mundo ético-social no es unilateral sino recíproca: el mundo ético es siempre el propio de individuos que lo conocen y lo quieren como tal mundo de ellos; en él se saben partes del todo y se conducen como sus miembros, que poseen en él sus posibilidades de actuar y de realizarse. En rigor el individuo y la sociedad organizada legal y políticamente constituyen un mundo precisamente gracias a esta mutualidad: con la naturaleza los hombres no la tienen, según Hegel, y tampoco todos la tienen con la historia como tal. La correspondencia recíproca con la comunidad ética no puede, en cambio, faltarles. En el caso del hombre moderno esta correspondencia se ha tornado consciente y voluntaria; el mundo ético no sólo engendra y posee a los hombres, sino que es engendrado y poseído a su vez por ellos. Así es que se ha convertido en un orden total a la vez objetivo y subjetivo (*PhdR*, 141, 141C; 258C; 260 y adición; 261C; 264, 267, 274, 274C), que no contiene nada que en definitiva esté sustraído al saber y al querer de sus miembros individuales. El elemento singular más importante de esta estructura objetivo-subjetiva es, para Hegel, el sistema de las leyes de la sociedad organizada políticamente. Pero claro que no basta con que una nación adopte buenas leyes si no son reconocidas como tales y respetadas por buenas. «La garantía de una constitución, es decir, la necesidad de que las leyes sean racionales y de que su realización esté asegurada, reside en el espíritu del pueblo en su conjunto, esto es, en aquella característica que consiste en que posee la conciencia de su propia racionalidad [...], y también en la organización real adecuada a [esta conciencia] [...]. La constitución presupone una tal conciencia del espíritu, y el espíritu, al revés, a la constitución [...].»[7]

Los individuos se hacen conscientes y capaces de querer y de actuar deliberadamente dentro de este orden objetivo-subjetivo, y gracias a lo que les ofrece

7. *WW*, X, § 540.

(*PhdR*, 258C). En el mundo ético no hay, pues, una separación de hombre y mundo que los enfrente; ni siquiera cabe hablar de una relación entre ambos que los ligue después que cada uno ha llegado a ser lo que es apartado del otro. Sino, más bien, esta realidad peculiar la define la pertenencia mutua y la generación recíproca de lo que, en otros aspectos que el ético, son cosas separadas. «La mundanidad es el reino existente del espíritu, el reino de la voluntad que se da existencia.»[8] La correspondencia y adecuación entre los aspectos objetivos y los subjetivos del orden ético no precisa de una explicación especial en la obra de Hegel si se considera que el filósofo los concibe como produciéndose juntamente a modo de complementos necesarios uno del otro. El cumplimiento cabal del Estado moderno depende, por ejemplo, de la producción de la individualidad libre; correlativamente, la plenitud de la existencia individual está condicionada por su universalización en el Estado. De manera que la persona llega a ser verdaderamente y en todo un miembro de su grupo, y el grupo organizado es el conjunto de las condiciones insustituibles que posibilitan, promueven y albergan a las personalidades libres.

«[...] La libertad concreta consiste en que la persona singular y sus intereses particulares se desarrollen perfectamente, y en que obtengan el reconocimiento de sus derechos [en el sistema de la familia y de la sociedad civil]. Pero también ellas [las personas] mismas se incorporarán, por una parte, al interés general, y por otra parte conocerán y querrán lo universal como su propio espíritu sustancial. Actuarán en favor de la universalidad, tomándola como su propósito final. De modo, entonces, que lo universal no vale ni puede completarse si le faltan el interés, el saber y la voluntad particulares; ni tampoco pueden los individuos vivir, en último término, nada más que como personas privadas. Tienen que tener una voluntad que es parte de lo uni-

8. *WW*, XI, 552; cf. *WW*, X, § 385, *Zusatz*.

versal y que lo favorece, y una acción eficaz consciente de este propósito. El principio de los Estados modernos posee esta tremenda potencia y profundidad: deja que el principio de la subjetividad se desarrolle perfectamente hasta alcanzar la independencia extrema de la particularidad personal; pero lo reconduce, al mismo tiempo, a la unidad sustancial, de manera que conserva esta unidad en tal principio [de la subjetividad]» (*PhdR*, 260).

Siempre se ha reparado en que la filosofía de Hegel, a diferencia de las doctrinas tradicionales mayormente individualistas, concibe a los hombres como esencialmente ligados a la vida del grupo social, y también a la historia de una determinada sociedad. Esto es correcto pero insuficiente como caracterización de la teoría hegeliana de lo humano. Hay que considerar primero que el grupo en cuanto establecido y articulado institucionalmente, la sociedad como nación o unidad política, tiene carácter de mundo, o constituye, como dice Hegel también, una segunda naturaleza. Lo humano es ya siempre una existencia varia, estabilizada y omniabarcante en la cual están dadas, en una cierta versión, las tareas, las posibilidades de cumplirlas, las valoraciones, las verdades que el individuo tiene que tomar o dejar mientras se hace una persona definida. Sólo dentro de un mundo humano se ofrecen las orientaciones, los caminos y las reglas para la individualización, la socialización, la culturización de los nuevos habitantes de ese mundo. En ellos se prolonga, permanece y se transforma el orden total que los acogió, los nutrió y los alberga continuamente.

Cuando Hegel llama «ético» al mundo humano le está dando un nombre que la cosa se merece sólo al término de su desarrollo. El hombre proviene de la naturaleza pero está destinado a la libertad. A las realidades complejas de este tipo, que vienen de lejos y pasan por muchas formas sucesivas, la filosofía las conoce paulatinamente y no puede llevarlas a coincidir del todo con sus conceptos sino al cabo de su explicación

de ellas. El pensar exhibe discursivamente el proceso gradual de la actualización del mundo humano; pero este acaba de ser propiamente lo que ha de ser al final de la exhibición del concepto. A lo largo de las etapas de su «desarrollo», «ético» en sentido estricto no se refiere más que a la totalidad de la cual las etapas forman parte, al mundo de la libertad existente, pero no a las etapas en cuanto preparatorias y parciales. En cambio, cuando el vocablo designa ciertos sectores especiales de la vida humana, como la familia o las actividades económicas, por ejemplo, su uso es laxo; si hablando de la teoría de Hegel decimos que la propiedad es una institución ética, la frase se refiere a su condición de parte o miembro del mundo ético, y no a alguna cualidad que ella pudiera tener como existencia independiente. La palabra «ético» es, por lo demás, una traducción bastante literal de *sittlich*, pero como Hegel usa la expresión alemana en un sentido peculiar, conviene dar una breve explicación de la misma. Una comprensión suficiente del sentido de *sittlich* sólo la puede establecer el repaso completo del concepto hegeliano de mundo humano, precisamente porque la filosofía no sólo lo nombra sino que también lo concibe y expone a partir de su posibilidad culminante, de su momento excelente y final, el de la eticidad.

Provisionalmente y con el propósito de introducir el tema se puede obtener una noción aproximada del sentido de la eticidad del mundo humano atendiendo a sus diferentes formas. Hegel presenta, en efecto, el mundo humano bajo tres respectos diferentes en la *Filosofía del derecho*. Los modos del mundo ético (en la acepción estricta señalada) corresponden a las tres grandes etapas de la realización de la voluntad. En la filosofía de Hegel la voluntad es el principio cuyo desarrollo hace inteligible filosóficamente, y efectivo prácticamente, que haya algo así como una humanidad fundadora de su propio mundo, el cual en un cierto sentido específico no sólo es diferente del natural sino que es independiente del mismo. Ahora bien, sólo la última de estas for-

mas del mundo humano es llamada ética por Hegel, que usa la expresión de preferencia en su acepción estricta; las formas anteriores sólo preparan la realización y la explicación de la eticidad concreta y universal. En su primera forma el «mundo» no consta sino de cosas apropiables; es el de una «voluntad» que no se propone más que fines particulares. Propiamente no constituyen, tal voluntad incompleta y tal conjunto disperso de cosas del deseo, de los apetitos y de la posesividad, un mundo u orden total sabido y querido, sino que sólo la confrontación de la voluntad personal abstracta, por un lado, y los objetos de su apetencia, por el otro.

A la segunda forma del mundo de la existencia humana Hegel la llama moral; aunque todavía incapaz de reunir todos los asuntos humanos en un solo conjunto sistemático, el moral es ya un mundo de la acción, y no sólo uno de cosas apetecibles y apropiables. Lo cual significa: la voluntad meramente posesiva se ha convertido en la de un agente motivado e intencionado, capaz de darse fines y de conducirse en vista de ellos. En vez de limitarse a querer lo que hay allí, quiere realizarse. El agente moral se tiene a sí mismo como objeto de su voluntad (*PhdR*, 104). Su trato con cosas está al servicio de sí. A la voluntad moral corresponde el mundo en que se puede actuar considerando diversas posibilidades, y en el que se desarrollarán, para bien o para mal, las consecuencias de nuestras acciones. Como la realización moral del sujeto depende directamente de situaciones objetivas y de cosas exteriores compartidas por él con otros, el agente tiene que actuar en un mundo definido ya en parte por la acción eficaz de otras voluntades, y expuesto continuamente a los efectos de nuevas iniciativas provenientes de diversas fuentes. La voluntad moral, aunque actúe decididamente por el bien, pertenece a un mundo que tiene un curso propio, en mayor medida imprevisible e incontrolable por ella. Sin embargo, el que actúa tiene que comprometerse a fondo con ese mundo, que no llega nunca a pertenecerle al agente, o a corresponder a sus exigencias y a

ajustarse en su curso al bien que es la finalidad de la acción moral.

En la tercera forma, la ética propiamente tal o forma cumplida del mundo humano, se termina el desacuerdo entre el querer subjetivo y la realidad mundana, entre el saber y la existencia objetiva. Pues el mundo de la humanidad establecida, capaz de darse duración encendiendo cada vez de nuevo la voluntad racional y la conciencia en los individuos, no puede menos que ser conocido y querido por los mismos, que no consiguen ni concebirse separados de él ni proponerse nada que no tenga a tal mundo como su condición de posibilidad. Y no sólo es esta la primera actualización plena de lo ético o humano, sino que el primer mundo capaz de integrar y coordinar lo que en las formas anteriores estaba todavía dividido. El mundo social, político y cultural de un pueblo libre, moderno y racionalmente organizado no es ya sólo el mundo de las cosas apropiables o el de la acción y sus consecuencias, sino el medio universal propio de cada miembro individual, merced al cual establece una relación consigo que se hace infinita pasando a través de la vida compartida por todos. Pues este mundo, fundado por las voluntades de otros hombres, y en el cual los posteriores encuentran funcionando, o sugeridas, las grandes posibilidades de ser humano accesibles a la sazón allí, o llega a ser el mío propio, o no soy nada ni tengo posibilidades de ninguna clase. Ni siquiera la de actuar sobre aspectos del mundo ético para llevarlos a ser lo que debieran. De manera que tanto por su origen como por su capacidad de albergar, producir y reproducir a la humanidad, criando espíritus personales a la manera como la naturaleza produce criaturas vivas, los hombres establecidos civilizadamente constituyen un mundo humano en el sentido enfático de la expresión.

La forma ética del mundo, sostiene Hegel, abarca en sí a las dos previas, correspondientes a las dos etapas de la voluntad en camino de hacerse libre: al mundo de las cosas apropiables y al de la acción moral. Los contiene

como partes subordinadas suyas, a las que deja una relativa independencia a la vez que les asigna un lugar limitado y condicionado. Y además de contenerlos, los contempla y justifica en su parcialidad. Tal como la voluntad particular abstracta y la voluntad subjetiva del hombre moral quedan curadas de sus insuficiencias por la universalidad de la voluntad auténticamente individual, así los cuasi mundos correlativos de tales formas incompletas de voluntad culminan y se liberan de sus limitaciones peculiares en el mundo ético, o propiamente humano.

La explicación del mundo ético a la luz del principio de la voluntad devuelve a la teoría hegeliana del Estado moderno al sitio que le corresponde. La voluntad libre se realiza poniéndose en la existencia como mundo ético; pero el principio como tal no se termina ni se confunde definitivamente con ningún mundo histórico determinado: «Pero la voluntad no está ligada a algo limitado sino tiene que proseguir; pues la naturaleza de la voluntad no es esta unilateralidad y atadura, sino que la libertad consiste en querer algo determinado en lo que está consigo, y en volver de nuevo a lo universal» (*PhdR*, 14). Recordando que el mundo ético es una entre varias posiciones de la voluntad evitaremos el error de atribuir a Hegel una aprobación incondicional de su propia época histórica y sus instituciones características. Las ideas de libertad y de espíritu realizados parece que tienden a sugerir la representación de un tiempo histórico culminante en el que los hombres habrían establecido ya, y a la perfección, la meta final de la historia. Aunque las ideas hegelianas de libertad y de razón implantadas en la existencia carecen de este sentido finitista y estático, son fácilmente tomadas de esta manera. La misma noción de espíritu objetivo, la principal de entre las que nombran la libertad existente, invita al malentendido si la interpretación no atiende con rigor a la explicación que Hegel da del significado de «objetividad», que es prácticamente un sinónimo de racionalidad libre. Nos parece que el prin-

cipio de la voluntad, siendo que expresamente se define la voluntad como capaz de desprenderse de todo objeto determinado, de negar todo prendimiento en cosas o situaciones particulares, disipa casi por sí sólo aquellos malentendidos. Hegel no sólo no asevera que hay un punto de llegada final del querer, un estado autosuficiente en el cual la voluntad se extingue, sino que excluye expresamente tal posibilidad, explicando la voluntad concreta como querer que se quiere a sí mismo y que resulta, dada esta esencia propia suya, insaciable por definición. El mundo humano en la historia, en la medida en que se debe a la voluntad, no puede alcanzar un estado final determinado y particular que agotara su principio.

II

EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO ÉTICO Y SU RANGO EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

El mundo de la existencia humana fue un tema secundario en la filosofía del pasado y sigue siéndolo hoy, a pesar de que en los dos o tres últimos siglos se han hecho algunos esfuerzos por sacarlo de este sitio subordinado. El pensamiento de la tradición, con su perspectiva universal y sus intereses primordialmente lógicos y teológicos, lo trató como un asunto turbio y derivado, apenas adecuado para convertirse en objeto de teoría. Platón sostiene que el verdadero filósofo dirige su pensamiento al cosmos natural, en el que reina un orden eterno, no sujeto a cambios, y que no tiene tiempo para considerar los afanes y agitaciones siempre cambiantes de los hombres.[1]

Para Aristóteles el lugar propio del hombre es la vida política, el campo de la existencia compartida por los que deciden y se conducen deliberadamente: el conocimiento de esta región temática es la filosofía práctica. Pero este tipo de saber cae fuera de la filosofía primera. Sólo cuando Aristóteles usa la palabra filosofía en una acepción más amplia para abarcar en ella lo

1. Platón, *República*, 500 b8-c5.

que la ciencia es en segundo término, caben allí también la ética, la política y la economía casera, que se ocupan de las principales actividades humanas con el propósito de conducirlas bien.

Lo que por su parte sostiene la metafísica de Aristóteles sobre la naturaleza del hombre como ser racional compuesto de alma y cuerpo resulta ser una doctrina incompleta y oscura. Pues una de las «partes» del alma es el «*nous*» inmaterial; la filosofía primera le asigna al «*nous*», por lo que en sus propios términos son buenas razones, la condición de sustancia eterna y separada. Pero la doctrina que se refiere en especial al hombre no puede asumir las consecuencias que se siguen de tal condición, ni tiene cómo explicar el modo como esta sustancia está en el alma. Por lo demás, ni la lógica ni las ciencias teóricas —la matemática, la física y la teología—, que completan los estudios aristotélicos, se ocupan de asuntos relativos a la existencia humana. No queda, entonces, más que la filosofía práctica, que se dedica a ellos de manera original y exclusiva, pero que no pertenece ni a la filosofía en su sentido más estricto, ni al grupo de las ciencias teóricas.

Las cosas humanas constituyen, para Aristóteles y para la tradición de la filosofía europea hasta el siglo XVIII, un terreno irregular y hasta cierto punto contingente. La razón principal por la que Aristóteles separa las ciencias teóricas del conocimiento práctico reside en una diferencia de los respectivos temas: unos objetos constituyen el campo de la necesidad; los otros, el de la mera probabilidad en el mejor de los casos, y a menudo incluso el de la casualidad. En la esfera de la vida práctica iguales efectos pueden deberse a diversas causas, y las mismas causas suelen producir distintos efectos.[2] La virtud y las virtudes, uno de los temas principales de las éticas aristotélicas, son la combinación de las partes lógicas y las partes ilógicas del alma. Poco más o menos de unas y de las otras, en el «medio», está

2. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1904 b11 ss. y III, 1112 b8 ss.

la virtud. Esto no es una definición precisa de virtud, ni Aristóteles la ofrecía como tal. La cosa misma no admite otra determinación: lo riguroso es presentarla como lo que es, como una cierta medida entre extremos, o diferencia gradual. En materias éticas sólo se puede hablar en general: no hay otra definición de la virtud particular que la relativa indefinición.[3] El mismo criterio vale en la obra de Aristóteles para el conocimiento de las instituciones sociales, las costumbres y las formas de la vida política: ellas pueden ser racionales, pero no lo son necesariamente. En consecuencia, las ciencias prácticas tienen como objetos las probabilidades que determinan la acción, y producen verdades generales pero no verdades apodícticas. El conocimiento está sometido, cuando se trata de este tema, a condiciones y límites peculiares. La teoría obtiene sus mejores resultados en otra parte.[4] La menor valía teórica de las disciplinas referentes a la existencia humana activa es un legado aristotélico que la modernidad radicaliza y simplifica primero, y que luego quiere negar y superar reduciendo la diversidad del conocimiento, que Aristóteles había reconocido estableciendo cuidadosas distinciones, a un solo tipo. Descartes, habiendo fijado su ideal del conocimiento científico inspirándose en las matemáticas y la geometría, dice consecuentemente de sí mismo que no escribe con gusto de cosas prácticas: «auctor non libenter scribit ethica».[5]

La filosofía de Hegel conserva muchas características de la metafísica tradicional, especialmente, tal vez, del pensamiento aristotélico, como nos han enseñado a ver algunos de sus mejores intérpretes recientes.[6] Como teoría del espíritu absoluto la filosofía es conocimiento de la idea eterna, y el hombre no es para ella sino «el

---

3. *Ibíd.*, II, 1105 b19-1107 a27.
4. Aristóteles, *Metafísica*, I, 981 b27.
5. Descartes, *Oeuvres*, ed. Adam et Tannéry, V, 178.
6. Véase, especialmente, Joachim Ritter, *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1969.

espejo de la idea». ¿Qué relación establece Hegel entre lo absoluto y su espejo? ¿Pretende que se los puede conocer igualmente bien y que la filosofía puede dedicarse por igual a ambos, sin temor de sufrir una degradación a propósito de los objetos que son diversos de la idea universal? La respuesta a estas preguntas no es simple. Yo me inclino a pensar que en la obra de Hegel sigue viviendo con gran fuerza el motivo tradicional: los asuntos humanos son, como tema teórico, inferiores a otros temas, principalmente a los de la lógica.[7] Sin embargo, no son ajenos a la idea[8] y, en todo caso, son más afines a ella que la naturaleza,[9] a la que ni la tradición ni Hegel consideraron impenetrable por el conocimiento.

Pero Hegel reconoce que la singularidad, la particularidad y el azar desempeñan en la existencia humana un rol más importante que en otras esferas temáticas, y que por eso no se puede hacer ciencia de todos sus aspectos y variantes. «El azar se hace valer también en el mundo espiritual.»[10] Esta desventaja queda compensada, sin embargo, porque Hegel atribuye a todas las facetas de la existencia humana la capacidad para desarrollarse en dirección de lo universal, que es el objeto adecuado del pensar especulativo. La perfectibilidad de lo humano redunda en configuraciones que satisfacen en diversos grados el interés de la filosofía: los asuntos humanos se organizan en mundos, en épocas, en naciones, en grandes empresas que realizan significaciones pensables, valores humanos comprensibles, heredables, apropiables, duraderos y compartibles, que se pueden

7. *WW*, IV, 45, 46, 50-52; VI, § 7, 17 y 18; VIII, § 24, *Zusatz* 2; XI, 54; XVI, 434.

8. «La filosofía permite ver que no hay nada actual (*wirklich*) sino la idea. Se trata, entonces, de conocer la sustancia inmanente en las apariencias de lo temporal y pasajero, y lo eterno en la actualidad.» *PhdR*, Prólogo, p. 15 y § 1, 2, 128, 257; cf. *WW*, XI, 37-43.

9. *WW*, IX, § 215, 247, 248; cf. XI, 89, 90, 91; VIII, § 24.

10. *WW*, VIII, § 145 *Zusatz*. cf. IV, 42, 43, 46, 293, 294, 330, 331, 332, 336; XVIII, 101, 105, 106; *PhdR*, § 258.

también conocer científicamente. Al mismo tiempo, sin embargo, la existencia de los individuos y de los grupos está penetrada de azar, de accidentes y de arbitrariedades. No coincide nunca simple y directamente con los universales de los que la teoría podrá decir perfectamente lo que son. Las diversas formas de la existencia social e histórica tienen estos universales a lo sumo por su tarea, o como su espíritu animador; gracias a estas u otras relaciones con ellos mantienen siempre una conexión con lo que es racional y necesario en sentido pleno.

Las preguntas acerca del *status* teórico que la obra de Hegel le reserva a la existencia humana son difíciles de contestar a satisfacción de todos porque cualquier respuesta presupone una intepretación del pensamiento hegeliano en su conjunto. Como sabemos, los estudios contemporáneos de Hegel están divididos en tendencias interpretativas que se contrarían entre sí. Una de estas divisiones incide directamente en el problema que nos interesa, a saber, la que separa la interpretación lógico-absolutista de la obra de Hegel de la interpretación antropológica. Si estudiamos la filosofía de Hegel con la convicción de que está dominada por el interés en la idea eterna puede parecernos que los temas relativos a la existencia y a la acción humana son, a lo sumo, asuntos marginales de la filosofía. Muchos intérpretes han elegido este camino, o alguno emparentado con él.[11] Afirman que el sistema hegeliano está centrado en el saber lógico-metafísico de la idea, y por ello tienden a ver a las disciplinas de la «*Realphilosophie*» como meros campos de aplicación de categorías en principio extrínsecas a ellos. Iljin, por ejemplo, caracteriza la filosofía de Hegel como un monismo panlogista[12] y le reprocha que como consecuencia de ello no

---

11. Considérese la idea de que la llamada «entronización de la lógica» disminuye a otros temas de la filosofía según la interpretación de Th. Litt, *Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg, Quelle u. Meyer, 1953, p. 293.

12. I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna, Francke, 1946, p. 350.

puede asimilar el caos del elemento empírico en el concepto. El discurso hegeliano sufriría de la dualidad entre los objetos racionales y universales de la filosofía panlogista y las existencias singulares, individuales, los casos empíricos, las situaciones en que se mezclan el azar y la necesidad, que el saber de lo universal no podría integrar del todo dentro del orden racional.

Estas interpretaciones han sido definidas con palabras de Hegel y con razones suyas. Pero también han sido rechazadas y combatidas por quienes, con citas tomadas también de Hegel y con argumentos característicamente suyos, perseguían otros intereses teóricos. La oposición a la lectura lógico-absolutista ha sido el aporte de la interpretación antropologizante de la filosofía de Hegel.[13] De acuerdo con ésta Hegel habría sido el pensador que puso las cosas humanas en el centro de la filosofía, el que invadió la lógica, la filosofía de la naturaleza y hasta la teología con conceptos, motivos y perspectivas propios de la vida social y de la subjetividad humana. Finalmente, Hegel habría propuesto un método universal de pensamiento a partir más bien de la experiencia histórica que no de la de objetos lógicos o físico-matemáticos, invirtiendo de esta manera las nociones clásicas de lo que son la teoría y sus objetos posibles.

Pero las interpretaciones logicista, por una parte, y antropológica, por otra, pertenecen hoy hasta cierto punto al pasado, esto es, a la historia de la recepción temprana de Hegel. Especialmente en cuanto proceden de manera exclusiva e introducen en la obra de Hegel una parcialidad que es incompatible con su riqueza y su complejidad, reconocidas hoy. Sobre la base del estado actual de los estudios hegelianos se puede decir que el interés lógico-metafísico y el antropológico coexisten en esta obra sin que ninguno logre, a la larga, desalojar al otro. Sus relaciones en el sistema son enor-

---

13. Como ejemplo de esta tendencia, véase, A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, pub. por R. Queneau, París, Gallimard, 1947.

memente complicadas y la importancia de los dos focos temáticos varía en las distintas disciplinas sistemáticas. La verdadera obligación exegética reside hoy no en alinearse con una de las maneras interpretativas ya probadas, sino en establecer cómo se relacionan entre sí y se determinan mutuamente los asuntos lógicos y los humanos en el pensamiento de Hegel.

Precisamente las relaciones entre la idea y las existencias diversas en que se pone fuera de sí para conocerse son el tema original y básico de una filosofía de la mediación y de la reconciliación, como Hegel la concibió. La existencia humana históricamente desarrollada es el elemento mediador[14] principal entre la idea y ella misma: siendo así que el autoconocimiento es la realidad fundamental de la idea no cabe pensar que se alcance a sí misma a través de un medio opaco e impenetrable. Y, en efecto, Hegel no sólo se habría negado en general a separar un determinado grupo de objetos del orden universal penetrado de razón; sino que, más bien al contrario, estableció de manera expresa que la razón concreta los abrazaba a todos. E insistió en que los asuntos humanos eran racionales a la luz de la idea absoluta, aunque no necesariamente considerados de otra manera. Nuestra pregunta aquí no es, por tanto, si acaso el tema de la existencia humana pertenece o no, según Hegel, a la realidad universal de la idea. Es, más bien, una pregunta acerca del lugar que el filósofo asignaba a esta existencia en el todo y acerca de la medida precisa en que la consideró un objeto adecuado de la ciencia especulativa.

Hegel tuvo presente que la metafísica había redundado en una separación viciosa entre lo finito o las existencias y lo infinito o la idea. Aunque reconoció con gratitud el trabajo analítico del pensar metafísico en favor de la inteligencia de las cosas en su diferenciación, se negó a continuarlo, y optó por un programa teórico para el cual aquella dualidad, y todo dualismo en gene-

14. *WW*, XI, 50.

ral, debía ser superado por el pensamiento de lo concreto,[15] que reuniera lo separado en uno. La enemistad de Hegel hacia todas las formas de pensar que enseñaran la existencia de dos mundos —uno eterno, otro temporal; uno aquí, otro más allá; uno puro y pensable, otro turbio y fuera de alcance— redunda en su obra en la voluntad de curar a la filosofía del divorcio entre la esfera de lo absoluto y la de las existencias relativas y finitas en las que la idea se manifiesta modalizada o figuradamente. No sólo la idea como tal en su concreción perfecta es cognoscible sino que también lo son, aunque de otra manera y en diferente grado, sus configuraciones.[16] Si no perdemos de vista este programa teórico, que Hegel explicó reiteradamente a lo largo de toda su carrera filosófica, tendremos al menos un criterio general para orientarnos entre las diversas interpretaciones que de su obra se ofrecen para explicarla. Una interpretación basada sobre uno de los términos de una distinción radical cualquiera, que pretenda reclutar a Hegel para la afirmación de una tal parcialidad, conseguirá a lo sumo desterrar la interpretación contraria, que se funda sobre la parcialidad opuesta. Pero fracasará en su intento de entender la empresa teórica de Hegel, para quien el pensamiento presupone el análisis pero consiste en superar sus resultados en dirección a la unidad entera de su tema.

La reunión de los problemas lógico-metafísicos y antropológicos e histórico-existenciales en el sistema de Hegel no es, por tanto, sólo una consecuencia de la universalidad de los intereses científicos del autor. Conviene reconocer expresamente que es también la consecuencia de su concepción de la filosofía. Tanto por su contenido como por la función que está llamada a desempeñar en la «historia» del espíritu, tiene que reunir lo separado; esta tarea de volver a juntar la efectúa el pensamiento tanto a propósito del mundo natu-

---

15. *WW*, I, 44.
16. *WW*, VIII, § 25.

ral como a propósito de la tradición humana universal cuyo heredero es. Era, para Hegel, la hora de pensar, en el sentido enfático del pensar filosófico, la unidad ya manifiesta pero aún no sabida de lo que es.

Hoy resulta claro que Hegel no cumplió cabalmente con su programa de hacer filosofía sintética y reconciliatoria en este sentido. Pues, contra sus propósitos y su persistente determinación de llevar a cabo tal programa, acogió en el complejo edificio del sistema muchos de los motivos divisionistas de la tradición. En el sistema encontramos, por ejemplo, la aseveración de que las verdades culminantes del pensar filosófico se refieren, por una parte, al espíritu absoluto, que no es lo mismo que el humano, y, por otra, al pensamiento que hace la experiencia de pensarse a sí mismo, que es diverso también del pensar que se ocupa de objetos finitos. De manera que se puede afirmar, desde perspectivas diversas, que tanto la lógica como la teoría del espíritu absoluto son el momento culminante del discurso filosófico. Otro ejemplo del mismo problema: Hegel suele establecer marcadísimos contrastes entre formas de la verdad, según su origen diverso, su alcance y su valor, reservando ciertos modos de conocer para algunas personas, ciertos asuntos teóricos para la razón especulativa exclusivamente. La filosofía, desde luego, a diferencia de la verdad religiosa, no es para todos;[17] la idea absoluta es inaccesible a la inteligencia abstracta.[18] Estas y otras diferencias que el discurso establece están suficientemente ligadas entre sí; cada una de ellas tiende, por ello, a formar un centro cuasi independiente de sentido, de manera que el pensamiento transita con dificultad entre ellos, o establece nexos oscuros, o demasiado abstractos, según los casos. Cuando

---

17. *WW*, X, § 573. En el arte «la representación de la verdad es producida por el hombre, [...]» (XV, 150), mientras que en la religión la verdad es «revelada, y, por cierto, revelada por Dios» (X, § 564). En la filosofía, por fin, la verdad consiste en el movimiento de la idea que se piensa a sí misma (X, § 574).

18. *WW*, IV, 158, 161, 168; V, 331, 335, 336.

las diferencias quedan insuficientemente mediadas figuran en el discurso, más que como etapas de un solo proceso que las abraza, como distinciones ligadas por lazos problemáticos.

Aún dentro de la filosofía, que corona todo saber,[19] Hegel distingue grados de concreción del discurso que son grados de perfección teórica del mismo. La esfera de lo histórico es, como objeto filosófico, un campo problemático si la comparamos con los temas de la religión y el arte, por ejemplo. Aún la historia de la humanidad, para no referirse a las historias nacionales, resulta ser un asunto en el que la racionalidad y la contingencia, la ley y la anomía, la regularidad y la excepción andan hasta cierto punto turbiamente mezcladas. Esta condición suya, reconocida por Hegel en numerosas ocasiones, no le parece, sin embargo, un obstáculo insalvable para su conocimiento filosófico. Así es como hablando contra los antiguos en general y contra el pensamiento clásico que asocia la divinidad con la racionalidad de la naturaleza, afirma sin reservas la cognoscibilidad de la historia universal: «Por fin ha llegado el tiempo de concebir también esta rica producción de la razón creadora, la historia universal».[20] No cabe duda, sin embargo, que los límites de la racionalidad del objeto son, para Hegel, también límites del saber acerca de él. Pero sus elementos universales y necesarios, los mismos que por todas partes gobiernan las cosas y deciden su suerte final, son cognoscibles de parte a parte. Es verdad que esta ciencia de lo esencial deja fuera de sí un resto, que forma parte, sin embargo, de las existencias que se trata de conocer; Hegel suele llamarlo lo sensible empírico, lo casual, y, a veces, la existencia (*Dasein*).[21] Lo que divide los elementos universales de los existenciales empíricos, esto es, lo pen-

19. *WW*, VIII, § 25.
20. *WW*, XI, 42.
21. *PhdR*, § 118, 212, 214, 237, 258, 280. Véase I. Iljin, *op. cit.*, pp. 17-31.

sable del resto, no está fijado en la obra de Hegel por una regla o criterio bien definido. En cada disciplina filosófica, salvo en la lógica, habrá que investigar el problema de estos límites a la luz de los textos que Hegel le dedicó.

En otra dirección bien diferente de la discutida arriba se manifiesta también la limitación del saber filosófico del mundo ético-práctico y de la historia universal. Las disciplinas filosóficas que tratan de estas esferas de objetos se verán forzadas por su lógica interna a cederle el lugar a otras disciplinas más concretas. El pensamiento que las constituye no se deja atar a un objeto limitado, y sigue de esfera en esfera hasta alcanzar la idea universal. Sin embargo, antes de hacerse filosofía de lo absoluto el saber de la esfera particular se cumple como una ciencia casi independiente, una disciplina filosófica tan acabada que se puede decir de ella que es una parte necesaria del sistema y, también, que hay ciertos aspectos en que ella es toda la filosofía.[22] Esta doble condición de las disciplinas filosóficas especiales es todavía una consecuencia del conflicto entre la reclamación de que el saber filosófico es final e incondicionado y el inevitable reconocimiento de que sus regiones particulares internas son diversas del sistema como tal, dependientes de él y abarcadas por la verdad total, que es, en definitiva, la única verdad. Así, antes de hacerse teoría del espíritu absoluto, la teoría del mundo ético debe cumplirse como aquel momento particular del sistema dedicado al mundo humano y sólo a él. Pues aquella teoría, que superará y abarcará a esta, depende de ella, que conoce el lugar de origen de la idea, a propósito de cuyo autoconocimiento culmina la verdad. Considerada internamente la esfera ético-práctica es una figura de la racionalidad que parece carecer de límites. Hegel dice: «En el saber y la voluntad humanos, como en un material, adquiere su existencia propia lo racional». Pero considerada sistemáticamente, o

22. *WW*, VIII, § 15.

desde el «punto de vista» de la totalidad, se manifiestan sus límites. La esfera ético-práctica no puede medirse en cuanto conjunto temático con la lógica o con la historia de la filosofía, en donde se trata de pensamientos y no de existencias. «En los ámbitos silenciosos del pensamiento que ha retornado en sí y se mantienen exclusivamente consigo, callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos.»[23]

La metafísica del espíritu absoluto de Hegel llamó siempre la atención porque los conceptos fundamentales con que operaba a propósito de todos sus temas eran conceptos que parecían provenir de la esfera humana y encontrar en ella su función propiamente esclarecedora. Desde un comienzo, muchos estudiosos de Hegel sustentaron la opinión de que la única parte aceptable y fecunda del sistema era la referente a la historia y la sociedad, la cultura y la política, la moral, el arte y la religión. De estas esferas de la experiencia habría sacado Hegel las nociones que luego proyectó abusivamente al universo en general y a Dios, a la naturaleza y a las significaciones ideales de la lógica y las matemáticas. Según esta convicción tan difundida en el siglo XIX como en el XX, el pensamiento del filósofo estaría involuntaria e inconscientemente gobernado por problemas históricos, sociales, culturales, y formulado mediante conceptos procedentes de la esfera particular de la existencia humana. Las pruebas y argumentos que se aducen en favor de esta interpretación son de muy diversa índole e importancia. La de Hegel sería una posición filosófica en la que el ser en tanto que tal es pensado como espíritu; en la que se sostiene que la totalidad posee una condición personal, o es una personalidad; en la que la naturaleza se muestra animada por tendencias psíquicas que anuncian que la vida aspira a idealizarse más y más, en dirección a sus posibilidades post-naturales, subjetuales, espirituales. Según esta convicción la metafísica de Hegel lo humaniza todo

23. *WW*, IV, 24. cf. XVII, 81.

porque en el fondo no es otra cosa que una antropología pretenciosa que ha perdido el sentido de la diferencia entre lo humano y lo extra-humano, que reconocen tanto el sentido común como las ciencias.

Una discusión actual de la filosofía ética de Hegel no debe comenzar, a nuestro juicio, por el examen de la opinión prefilosófica que inspira la tendencia interpretativa descrita arriba. Si se procede a afirmar que el espíritu en el sentido de Hegel no puede ser otra cosa que la psique humana fantásticamente inflada, se da por supuesto que tenemos derecho a medir la filosofía, antes de haberla escuchado, desde nuestras representaciones acríticas. Los sustentadores de la mencionada tendencia interpretativa no reparan en la perversidad de su «método» porque suelen acercarse a Hegel premunidos de convicciones «religiosas» y cosmovisuales que los predisponen ya en favor, ya en contra de la posibilidad de considerar la metafísica del espíritu absoluto como una proposición filosófica seria. Esta predisposición, y no el examen crítico de la obra, es lo que decide acerca del significado que «espiritistas» y reduccionistas le asignarán a la teoría del espíritu. Pero sólo a la luz de la idea hegeliana de espíritu según está explicada en el sistema puede decidirse si lo que Hegel insiste en llamar espíritu es o no la extrapolación de algo humano, una concepción ilegítima de los aspectos psicológico-mentales de la vida que todos, aparte de la filosofía, calificamos de humana. Cualquier decisión previa acerca del asunto obstaculizará la comprensión del problema filosófico y arruinará la posibilidad de criticar el sentido y la opinión comunes desde la filosofía.

La interpretación de la doctrina del espíritu absoluto es, por otra parte, la tarea más importante y más difícil de cualquier estudio de la obra de Hegel. La tendencia a dar por descontada la interpretación antropológica quiere resolver, además, antes de pensarla, la cuestión del alcance del tema del hombre para la filosofía de Hegel. En efecto, las interpretaciones naturalis-

tas y positivistas no sólo coincidirán en asignarle el lugar principal a las especulaciones sobre cosas humanas. Irán todavía más lejos, sosteniendo que esta es la única parte valiosa de la obra de Hegel, aquella en la que se hacen patentes la originalidad y las experiencias legítimas del filósofo, y negándole todo sentido a lo demás. Aparte de los aciertos relativos y las verdades parciales que les debemos a estas tendencias tan influyentes en los estudios hegelianos de los últimos 150 años, está claro que ellas no han favorecido la recta comprensión del orden y la variedad interna de la obra. Pues, aunque se demostrara que todas las categorías hegelianas proceden originalmente de la reflexión sobre cosas humanas, ello no da derecho a concluir inmediatamente que su uso filosófico las deja tales cuales eran en su punto de partida. Tratándose de Hegel convendría inclinarse, en principio, hacia la tesis contraria, habida cuenta de lo que sostuvo acerca de la movilidad de los conceptos, a los que el pensamiento verdadero transforma en todo aspecto.

En cualquier caso: de las fuentes de inspiración y los puntos de partida del pensar filosófico no se puede concluir nunca algo seguro acerca de su curso y sus afirmaciones finales. Sabemos bien que el contenido actualmente pensado de un concepto, tal como lo exhibe la obra madura de un filósofo, no suele librarse de manera instantánea en virtud del solo conocimiento del significado usual de la palabra que lo nombra. Por esto es que las asociaciones inmediatas que en nosotros suscitan las categorías principales de la metafísica hegeliana, el espíritu y la personalidad, la libertad y la historia, el alma y el derecho, la subjetividad y el estado, no poseen ningún privilegio como fuentes de información acerca del pensamiento de Hegel. En consecuencia: de la procedencia del vocabulario de Hegel no cabe concluir lo que pensó, ni averiguar qué problemas tuvo por más importantes que otros, ni decidir en definitiva acerca del valor de los métodos que usó y de las razones que adujo en favor de sus posiciones. A falta de

fórmulas que permitan abreviar el trabajo exegético, como las que pretenden ofrecernos las interpretaciones logicista y antropológica mencionadas antes, nos proponemos examinar la manera en que Hegel se ocupa de hecho de algunos aspectos del mundo humano. La teoría de la voluntad que origina el mundo ético, la de la modernidad, la de aquella forma de libertad que consiste en la participación de los hombres en lo que les concierne (o *Dabei-sein*) y la de las condiciones de que dependen los derechos individuales en el Estado moderno nos darán ocasiones para apreciar el modo y los alcances de la filosofía hegeliana dedicada al mundo ético.

III

LA VOLUNTAD, EL PRINCIPIO DEL MUNDO HUMANO

La «Introducción» a la *Filosofía del derecho* es, mayormente, una exposición asistemática del concepto de voluntad. Lo que en ella se ofrece, advierte Hegel al comenzar, no es una deducción que demuestre que la voluntad es libre y explique qué son la voluntad y la libertad.[1] Tal deducción sólo es posible como parte del sistema filosófico completo; no se la puede dar al principio de una disciplina especial cuyo cometido es otro, a saber, desarrollar la idea a partir del concepto (*PhdR*, 2 y 29). Precisamente porque esta disciplina presupone el concepto de voluntad libre no le cabe, en su punto de partida, otra cosa que remitir al lugar de su producción especulativa, esto es, a la *Enciclopedia* de 1817, que contiene aquella deducción. Pero en 1820, al publicar la *Filosofía del derecho*, Hegel ya no estaba satisfecho con aquella exposición sistemática del concepto de voluntad. Por eso, aunque no le queda más remedio que referir al lector de la «Introducción» a la *Enciclopedia*, le advierte que se propone continuar desarrollando en el futuro esta sección que se ocupa de la génesis de la

1. *PhdR*, § 4.

voluntad a partir de la inteligencia, el sentimiento (*Gefühl*), la representación y el pensamiento.

Para entender el valor de lo que dice la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* sobre la voluntad y el lugar que hay que asignarle a esta exposición en la teoría del mundo ético, conviene recordar que las ediciones de la *Enciclopedia* aparecidas después de 1820 carecen de la ampliación prometida por Hegel este año en la *Filosofía del derecho*. Las versiones revisadas de la *Enciclopedia* contienen, eso sí, algunos cambios importantes en la doctrina de la voluntad,[2] pero no una refacción global de la deducción del concepto. Carecemos, en consecuencia, de una explicación sistemática y de una fundamentación del concepto de voluntad que Hegel mismo considerara suficiente y final. Los dos tratamientos principales del tema, el sistemático en la *Enciclopedia* (1.ª ed.: §§ 363 al 399; 3.ª ed.: §§ 440 al 482) y el asistemático en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* (§§ 4 al 29) fueron expresamente calificados de insuficiente el uno y de meramente circunstancial o adecuado para paliar las dificultades del punto de partida, el otro.

¿Qué consecuencias se derivan de esta situación para un estudio del mundo ético que lo interpreta como la esfera peculiar del principio de la voluntad? La falta de una explicación acabada del concepto de voluntad es para este propósito un inconveniente grave pero no insuperable. La deducción de los conceptos presupuestos por las disciplinas filosóficas especiales, como lo está el de voluntad por la del derecho o disciplina ética, es según Hegel (*PhdR*, 2C) uno de los requisitos de la cientificidad de la filosofía. Pero el filósofo admite, por otro lado, maneras de obviar la falta de aquella prueba. En su práctica de profesor y de autor de libros nos muestra cómo se puede hacer: tanto la *Filosofía del derecho* como la *Estética*, por ejemplo, están pensadas a partir de una situación en que Hegel carece

2. Cf. especialmente la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* con la *Filosofía del derecho*, por ejemplo, *WW*, X, § 482 y *PhdR*, § 22.

de una justificación adecuada de los respectivos conceptos. Resulta, en consecuencia, que no siempre la manera como Hegel adelanta en la explicación de sus temas coincide con sus convicciones metódicas y sus exigencias lógicas expresas. Pero las diferencias que hay entre los procedimientos expositivos del filósofo y sus doctrinas sobre la organización científica y sistemática de la filosofía no nos preocupan aquí como problema general. Preguntamos sólo por los remedios para la falta de demostración del concepto de voluntad. Hegel se vale, en lo principal, de dos de ellos en la *Filosofía del derecho*. El concepto recibe una explicación 1) mediante la idea generada por su realización, esto es, por lo que se sigue de él a través de su desarrollo. Por otra parte, 2) el concepto es ilustrado mediante un recurso directo a la conciencia de sí: la voluntad nos es dada a todos en la experiencia que tenemos de nosotros mismos.

La carencia de una deducción de «voluntad libre» no constituye, pues, un obstáculo invencible para la formulación de la filosofía del mundo ético. Su falta se hará sentir, sin embargo, en ciertas dificultades locales de la teoría, como por ejemplo en las oscuras y difíciles mediaciones entre «momentos» de la voluntad. Se le reprocha a menudo a Hegel que la exposición del nexo entre el sujeto moral individual y la esfera de la vida política constituye un fracaso de la teoría del espíritu objetivo.[3] A esta mediación problemática se la designa habitualmente con el nombre de «relación entre la voluntad individual y la voluntad general». Es obvio que una deducción cabal del concepto de voluntad habría favorecido la explicación de las relaciones entre moralidad y eticidad y facilitado el examen crítico de la teoría ética en su conjunto. Pero Hegel prefirió proceder con el desarrollo de la disciplina del derecho sin detenerse a corregir la *Enciclopedia*. Supera el problema reemplazando la deducción del concepto por los dos sustitutos que mencionamos antes, esto es, por la expo-

3. Cf. Th. Baumeister, *Hegels frühe Kritik an Kants Ethik*.

sición de la idea y por el recurso a la autoconciencia.

En lo que se refiere a 1), o la manera como se puede conocer el concepto desde la idea: esta es la realización plena de aquel, según Hegel. La *Filosofía del derecho* está dedicada a la génesis del mundo en que se convierte el concepto una vez que se ha desarrollado plenamente. En la misma medida en que la filosofía logra conocer la realidad generada por el concepto lo conoce también a él, que no es nada diferente de su actividad de darse existencia como mundo ético. Es verdad que el concepto está suspendido (*aufgehoben*), según Hegel, en el mundo ético concreto y que, en consecuencia, desde esta perspectiva se pondrá de manifiesto de otra manera que deduciéndolo. La deducción lo saca a luz a partir de sus antecedentes necesarios, mientras que considerándolo a propósito de la idea se lo conoce en los resultados que su actividad produce. En ellos reside «su verdad», como Hegel dice; pero no hay que olvidar que en esta «verdad» el concepto está, por necesidad, sepultado, o disuelto (*aufgehoben*).

Habida cuenta, entonces, de la estrecha conexión entre concepto e idea, según los piensa Hegel, podemos admitir que la demostración del concepto principal es en general y hasta cierto punto sustituible por la exhibición de la idea de voluntad que ofrece la *Filosofía del derecho* en su conjunto. La obra que contiene la filosofía ética proporcionaría, entonces, de modo indirecto, lo que según el mismo Hegel está insuficientemente desarrollado en la *Enciclopedia* de 1817. Pero está claro que la mostración del concepto en la idea, a la que accederemos mediante la *Filosofía del derecho*, no está disponible aún allí donde más falta haría, esto es, en el punto de partida de esta disciplina que presupone al concepto de voluntad libre. Es por esto que, para poder comenzar, Hegel tiene que proceder a sustituir la deducción sistemática por otra cosa. Con la mera promesa de un remedio futuro no resuelve, propiamente, la dificultad, y el conocimiento del concepto en la idea no es, al principio, más que una tal promesa. Como ne-

cesita, cuando menos, un esquema asistemático del concepto de voluntad libre se lo procura apelando a la experiencia común de la autoconciencia.

Tenemos que examinar, pues, en qué consiste 2), este segundo remedio de la falta del concepto demostrado de voluntad. A diferencia de 1) ahora no se tratará de un cuasi sustituto de la deducción, comparable a ella en valor teórico y alcance universal para el sistema de la filosofía. 2) no es nada más que un recurso circunstancial que se justifica por las necesidades características del punto de partida del discurso. Al principio de la exposición Hegel recuerda lo que llama «el antiguo método de conocimiento» de la voluntad libre: su inconveniente, dice (*PhdR*, 4C), es que pretende probar la libertad de la voluntad psicológicamente. Como esto equivale a presuponerla y no a demostrarla, Hegel decide que, si hay que avanzar sin prueba, es preferible partir de la experiencia inmediata de la voluntad libre, tal como se la tiene a propósito de la autoconciencia. Cada cual puede formarse una primera representación de lo que ella es atendiendo a dos de las capacidades características de la conciencia de sí: la de abstraer de todos y de cada uno de sus contenidos y la de poner un contenido determinado cualquiera en sí. Las de abstraer y de darse un contenido definido son las dos funciones constitutivas del yo o de la autoconciencia, como veremos luego, y no meros aspectos secundarios de esta. Cuando la explicación sistemática de la voluntad elige la abstracción y la autodeterminación como representativas de la voluntad está haciendo valer ciertos resultados de la deducción enciclopédica del concepto, en particular, la teoría acerca del origen de la voluntad en el yo autoconsciente.

La voluntad, sostiene Hegel, es una etapa posterior especializada de la conciencia de sí. No tiene, por ello, nada de raro que el yo autoconsciente posea todos los elementos esenciales necesarios para una primera exhibición discursiva de la voluntad. En efecto, la autoconciencia representa inmediatamente la voluntad debido a

que es capaz de autodeterminarse y de efectuar la unidad dialéctica de la función universal del yo con un contenido particular. Autodeterminación y síntesis de lo universal y lo particular son las claves de la realidad en que se traducirá la voluntad que se hace concreta como mundo práctico. Es, entonces, la doctrina de la cuasi identidad de la conciencia de sí y la voluntad la que le permite a Hegel encontrar en la representación de aquella un sustituto provisorio del concepto de esta.

Las consideraciones generales que siguen están destinadas a recordar la génesis del yo y de la conciencia, que Hegel presenta en la *Enciclopedia*; en especial nos interesa el origen y el sentido de la universalidad y la negatividad de los mismos, que, aunque son la clave de las facultades sintética y determinadora de la voluntad, no reciben en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* una explicación que facilite la comprensión del texto que le atribuye estos caracteres a la voluntad. La universalidad y la negatividad de la voluntad son, para empezar, o a propósito de la voluntad abstracta, las del yo y la conciencia. Sólo después, en relación con la voluntad cumplida como mundo ético, se muestran las diferencias entre subjetividad universal y negativa en general y voluntad libre universal y negativa. Que la voluntad tenga las determinaciones de la subjetividad se explica por su origen en el yo de la autoconciencia.

La universalidad del sujeto que es para sí no es la generalidad vacía que cuanto más abstracta es tanto más universal resulta. Cuando «universal» es aquello que ha sido separado por abstracción de lo particular, la universalidad es formal: lo universal es por necesidad mucho más indeterminado que cualquiera de sus particularizaciones. Para Hegel la universalidad del sujeto no es, en cambio, ni abstracta, ni formal, ni un sinónimo de indeterminación. «Universalidad» posee aquí un sentido diverso que depende de que la subjetividad se constituye como autoposición a la vez idéntica consigo y diferente de sí. La determinación de la subjetividad, de la que depende que esta coincida simple e in-

mediatamente consigo, está siempre también negada por cuanto ser para sí es ser una relación y no una mera identidad consigo.[4] En la relación el carácter determinado deja de ser un límite externo, como lo son las cualidades respecto de las cosas por ellas cualificadas. La subjetividad se adueña de la determinación externa y ajena, o se determina a sí propia, mediante la relación en que se diferencia de sí tras de haber coincidido consigo. La síntesis de la coincidencia y la autodiferenciación constituye la universalidad en el sentido que nos interesa aquí.

El yo y la conciencia son entrambos aquel para sí, o reflexión, en que se convierte el alma que vuelve en sí desde el cuerpo, vuelta con la que deja de ser alma en sentido propio. El yo y la conciencia que suceden al cuerpo en el proceso universal del desarrollo del espíritu no existen sino en cuanto se tienen a sí mismos por objeto. «Pues el yo es esta universalidad, esta simplicidad que en verdad no existe más que cuando llega a tenerse a sí misma como objeto, cuando se ha convertido en el ser-para-sí de lo simple en lo simple, en la relación de lo universal con lo universal. Lo universal en relación consigo no existe en ninguna parte fuera del yo.»[5] Pero esta unidad para sí de identidad y diferencia no es más que el punto de partida del proceso de desarrollo del yo y de la conciencia que incluye la producción de la voluntad libre. Con todo, este comienzo que tiene todavía toda su «historia» por delante es ya un universal en el sentido de una totalidad para sí que se autodetermina a lo largo de una relación compleja consigo que la separa de todo lo ajeno y externo. A este punto de partida de la subjetividad en desarrollo Hegel lo llama también una totalidad abstracta[6] que, liberándose de la corporeidad, se cierra sobre sí mediante la negación de lo que excluye de sí. «La conciencia es, por

4. *WW*, X, § 413 y *Zusatz*.
5. *WW*, X, § 412, *Zusatz*.
6. *Ibíd*.

tanto, como la relación en general, la contradicción entre la independencia de las dos partes y la identidad de las mismas, en la cual [identidad aquellas partes] están contenidas.»[7]

El curso de las transformaciones del yo y de la conciencia los lleva de la universalidad vacía a la plena en la que todas las diferencias posibles se cumplen dentro de la unidad que las abraza como diferencias suyas. El crecimiento de la diversidad interna del universal no suprime la unidad del mismo pues las determinaciones no le son impuestas desde fuera como límites sino que sólo lo convierten de vacío en lleno, de abstracto en concreto. De manera que yo y conciencia son siempre en esencia elemento universal diversamente plenificado en sus distintas etapas. Lo mismo valdrá después para la voluntad que surge de ellos: desde su forma más primitiva, que es el apetito, hasta convertirse en idea, cuando la voluntad libre no consiste sino en querer la libertad, se conserva la universalidad como relación de sí consigo.

El universal consta, entonces, principalmente de los momentos siguientes: ser idéntico para sí, ser diferente de sí para sí,[8] ser determinado para sí, negar la propia determinación y arrojar fuera de esta totalidad[9] todo cuanto no procede de la auto-relación, que es un proceso conducente a transformar el universal en una totalidad concreta. La voluntad apetitiva está en relación con un objeto pero este, en cuanto eminentemente incorporable a sí por la voluntad, o consumible, no constituye en definitiva más que un mediador entre la voluntad y ella misma. En el apetito y la libertad de la idea reconocemos la flexibilidad y la universalidad del yo y de la conciencia; tanto el objeto apetecido como el mundo de la acción libre —en cuanto mediadores entre el punto de partida de la subjetividad que se cierra so-

7. *WW*, X, § 414.
8. *WW*, X, § 413 y *Zusatz*.
9. *WW*, X, § 412.

bre sí constituyendo una totalidad universal, y su momento culminante— colaboran en el cumplimiento pleno de la forma del para-sí y alimentan a la universalidad en proceso de producir mediante su propia actividad aquellas diferencias en que se conocerá y se querrá a sí misma.

La universalidad de la conciencia y del yo depende de su «negatividad absoluta»,[10] o de que son pura actividad que se autoproduce. En vista de que la voluntad es negativa en principio, esto es, de la misma manera como es también universal y comparte estos caracteres esenciales con el yo y la conciencia en que se origina, parece conveniente que consideremos la negatividad primordial del yo. El yo, tal como lo presenta la explicación enciclopédica, es para Hegel la función que divide el alma natural en subjetividad y mundo. Esta partición, que quiebra la naturaleza en dos, crea las condiciones del enfrentamiento del yo y su otro. También se la puede explicar del modo siguiente: el yo separa aquello que «llega a existir cuando se convierte en su propio objeto» de aquello otro que sólo puede ser el objeto del yo.[11] El yo separador se aparta de un algo al cual desde la separación misma pone como dependiente de sí y relativo. Primero, en cuanto yo-conciencia, la más temprana de sus etapas, no lo conoce aún en su relatividad dependiente. Pero cuando se convierte en yo de la autoconciencia, en cambio, ya ha hecho la experiencia de encontrarse a sí mismo en lo otro. Este es el descubrimiento de que la alteridad puesta por él puede ser por él mismo negada. Pero este es un resultado ulterior de la negatividad del yo.

Aunque es el yo el que se divide del no yo, no consiste, por de pronto, sino en establecer la división misma: por eso puede decírsele originariamente pura negatividad, o nada frente a lo otro que él. La función primigenia de partir (*ur-teilen*) es la condición previa

---

10. *WW*, X, § 413 y *Zusatz*.
11. *WW*, X, § 412 *Zusatz*.

de toda experiencia en general: de que haya, por ejemplo, la conciencia de objeto diversa del objeto de conciencia. En este sentido de su función divisiva primordial, el yo funda la posibilidad misma tanto de la conciencia como la del mundo de los objetos. Aunque inicialmente el yo se separa como nada del no yo, el enfrentamiento que quiebra la unidad natural producido por él es el que señala el comienzo de un proceso activo y fecundo entre la negatividad como tal y su otro. El yo separado se ejercerá, por una parte, como negatividad sobre lo otro establecido por él: será la subjetividad, o el juicio (*Urteil*) del objeto. Pero también, reconducido a sí por la actividad de negar lo otro, ejercerá su negatividad sobre sí.[12] Mediante esta, como hemos visto antes cuando considerábamos la universalidad del yo y de la conciencia, el yo se diferencia de sí mismo o se adueña de la determinación con la que antes ha coincidido.

La sí mismidad (*Selbstheit*) se produce sólo cuando el saberse igual a sí se completa con la diferencia necesaria para que aquella igualdad sea consciente. La transformación de los objetos del yo y la transformación del yo de la conciencia van resultando a la par, y son debidas a la negatividad. Estos cambios constituyen un proceso ordenado que se mueve de la negatividad primordial que parte lo uno en dos a la negatividad determinada de lo otro que la subjetividad y, por último, a la negatividad de la negatividad, o interna, mediante la cual el yo levanta el carácter dado de sus propias determinaciones y se diferencia de sí. La negatividad produce, ejerciéndose en último término sobre sí misma, la auto-relación, la reflexividad. La voluntad libre es una etapa de este proceso que consigue resultados de tan vasto alcance mediante negaciones. Específicamente: la voluntad ético-política constituye aquella mediación gracias a la cual el yo de la autoconsciencia se sobrepasa en dirección del yo racional, que es la forma culminante de las tres etapas que él recorre en su desarrollo.

---

12. *WW*, X, § 413 y *Zusatz*.

En la experiencia del yo que ya siempre tenemos están, pues, los dos elementos a partir de los cuales el filósofo representará la voluntad en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho*: el yo puede entrar en relación con todo y puede deshacerse de esa relación. En ambos casos se trata de actividades que lo ponen en juego por entero, o mejor dicho, él no consiste sino de tales operaciones. Pues «entrar en relación» quiere decir aquí apropiarse, hacer suyo propio lo otro al punto que pierda su alteridad y pase a ser una diferencia interna del yo, una determinación suya. O lo contrario, separarse el yo y devolverse la indeterminación abstrayendo de su diferencia anterior equivale a recuperar la universalidad vacía y la disponibilidad general para contraer relaciones y para dejarlas.

Vale para el yo lo mismo que Hegel enseña repetidamente acerca del pensamiento. Pensar es siempre pensar algo determinado; pero este contenido del pensar llegará a tener, en tanto que pensado, la misma condición ideal que el pensar mismo y constituirá, por ello, una particularización de la universalidad del pensamiento. Una tal idealización de los objetos del pensamiento resulta de que este se encuentra consigo en ellos, y los tiene, en consecuencia, por contenidos mediante los cuales él, el pensar, adquiere una existencia definida (*PhdR*, 6). Pero, por otro lado, la posibilidad de determinarse a sí mismo del yo no está ligada en definitiva a ningún objeto en especial. Todo cuanto lo determina le es también, en otro sentido, indiferente, insignificante (*PhdR*, 7). Esencialmente el yo es la relación que tiene consigo; conoce su determinación como suya e ideal, «como una mera posibilidad que no lo compromete» (*PhdR*, 7), pues no la tiene sino porque se la ha dado. Aunque precisa de lo otro para ser *relación* consigo, no está ligado a nada en particular de manera necesaria (*PhdR*, 7C).

Los mencionados momentos del yo autoconsciente los reencontraremos en el concepto hegeliano de voluntad: la doble negatividad en la forma de la apropia-

ción y desapropiación de contenidos particulares del querer. La voluntad constituye, asimismo, un sistema que se autodetermina y desarrolla mediante aquellas operaciones, y no consiste sino en ellas: determinación interna de la voluntad por lo apropiado y recuperación reflexiva de la disponibilidad general del querer para querer esto o cualquier otra cosa. La novedad que la separa de la autoconciencia en general es la de su carácter práctico, o su tendencia a traducirse en un mundo real suyo, en vez de conocerse en relación con el mundo que se encuentra ahí. La aproximación del yo autoconsciente y de la voluntad que Hegel nos propone deja establecido, además, que la voluntad en cuanto principio del mundo ético es voluntad consciente de sí. Todas las formas concretas de la voluntad que constituyen el área de lo que la *Enciclopedia* llama el espíritu objetivo tienen a la autoconciencia en su base.

Esta representación del yo le anticipa eficazmente a la teoría en su punto de partida ciertos caracteres esenciales del concepto de voluntad. Pero otros no. Conviene señalar que en determinados sentidos la representación del yo resulta incapaz de introducir el concepto de voluntad, de anunciarlo adecuadamente. Desde luego, sobre la potencia efectuadora o práctica de la voluntad, que pone al pensamiento en la existencia, la experiencia del yo no enseña nada. Los elementos del yo, que entrarán todos en la voluntad ética o libre, no son suficientes por sí solos para exhibir lo que es una verdadera voluntad capaz de actuar libremente. En la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* falta también toda referencia a la interacción y coexistencia de voluntades diversas en una misma circunstancia práctica. En este aspecto la presentación asistemática del concepto no nos ofrece ninguna preparación para la primera parte de la *Filosofía del derecho*, que aborda inmediatamente un aspecto del mundo compartido por muchos sujetos de derecho, sin que sepamos cómo pasó la voluntad estructurada a semejanza del yo autoconsciente a ser voluntad que reclama derechos pro-

pios en la misma medida en que reconoce o desconoce los derechos de los demás. Por un lado nos faltan, entonces, antecedentes para comprender el poder de la voluntad sobre cosas, personas y situaciones reales. Y por el otro, una preparación de su entrada en sociedad. Es verdad que el yo de la autoconciencia, si seguimos su génesis en la *Enciclopedia*, presupone el reconocimiento mutuo de más de una conciencia de sí.[13] Pero el reconocimiento mutuo no es todavía, así sin más, la interacción mutua, la coexistencia en un mundo práctico en el cual otros reclaman tener los mismos derechos que yo tengo y actúan de acuerdo con ello, tal como yo.

A propósito de la mencionada insuficiencia del yo para anticipar el concepto de voluntad requerido por la teoría del mundo ético, parece justo recordar que, según Hegel, al hombre no le hace falta entrar en sociedad, pues es allí donde está ya todo el tiempo. La filosofía del mundo ético no tendría entonces por qué explicar como llega a hacerse social. Aunque Hegel profesó de manera tan decidida esta convicción consideró necesario exponer más de una vez el modo como la conciencia pasaba de su posición solitaria a la de autoconciencia basada en la multiplicidad de las conciencias reflejándose unas en otras y reconociéndose a la vez idénticas y sin embargo irreductiblemente diferentes unas de otras. Carecemos de un texto paralelo en la teoría de la voluntad. Ni la deducción enciclopédica del concepto, ni la presentación informal en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* contienen nada que prepare para la exposición de las relaciones prácticas de los sujetos del derecho abstracto. Cuando nos encontramos en medio del mundo ético presupuesto por estas relaciones, nos damos cuenta de la parcialidad de la «Introducción» que presenta el concepto de voluntad a partir del yo autoconsciente considerado singularmente. En particular: ¿por qué la potencia efectuadora y la condición social de la voluntad surgen sólo a pro-

---

13. *WW*, X, § 417, *Zusatz*.

pósito de la realización del concepto y no cuando se prepara su exposición teórica?

Las etapas iniciales de la teoría de la voluntad están expuestas, además, a otros malentendidos. Cuando todavía no se ha alcanzado el concepto sino que se cuenta sólo con un par de elementos característicos de la autoconciencia que anuncian a la voluntad en sentido estricto, ya hablamos de ella, advierte Hegel, como si preexistiese en la forma de sujeto o de sustancia. «Cuando se dice: *la voluntad* es universal, *la voluntad* se determina, se la trata como sujeto al que se presupone, o como sustrato; pero ella no es algo completo y universal antes de su determinación y de la supresión e idealización de esta determinación. No es voluntad sino en cuanto actividad de automediarse a sí misma y de retornar en sí» (*PhdR*, 7C). Las etapas preparatorias del discurso que exhibirán el concepto de voluntad se ven obligadas a adelantar su propio resultado para empezar a producirlo. De esta manera la exposición engendra la apariencia falsa de que ya cuenta con aquel resultado desde el principio. Y de que cuenta con él como con una existencia independiente del discurso, a la que este se acerca desde fuera. Pero ni la filosofía se ocupa en esta forma de tales existencias (*PhdR*, 31), ni la voluntad es una sustancia apartada del movimiento del concepto (*PhdR*, 28). La filosofía de la voluntad en el sentido hegeliano no hace otra cosa que exhibir al cabo el concepto que la voluntad es ya todo el tiempo, o el que ella tiene de sí en cuanto voluntad inteligente (*PhdR*, 31C). La autoconciencia inmanente a la voluntad, a la que nos hemos referido antes, se torna cada vez más completamente en conocimiento de la voluntad. Este desarrollo está ligado al proceso de realización de la voluntad misma. El discurso filosófico que exhibirá más tarde la idea de voluntad —esto es, la filosofía del derecho o la teoría del llamado espíritu objetivo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*— sólo continúa y completa este saber de sí propia que le pertenece a la voluntad misma. Por esto es que confunde

sugerir que la voluntad es una sustancia o sujeto anterior al pensar y que el pensar procede, en este caso, a conocer una existencia privada de conciencia e intrínsecamente ajena al concepto.

La primera definición de la libertad de la voluntad será formulada en las condiciones desfavorables del punto de partida del discurso especulativo. Hegel llama la atención sobre algunos de los obstáculos que se oponen a la comprensión de esta fórmula (*PhdR*, 7C). Sostiene que la inteligencia acepta sin dificultad que podemos abstraer de todo y determinarnos en relación con cosas particulares. Estamos, pues, bien dispuestos para atribuirle estas posibilidades a la voluntad. Lo que nos resultará difícil, en cambio, es tomar estos dos momentos juntos, como es indispensble hacer para alcanzar el concepto de voluntad. Pues relativamente a este concepto cada uno de aquellos momentos es una abstracción. Sólo su síntesis es verdaderamente el yo en cuanto voluntad. La síntesis de la negación que hemos llamado la universalidad vuelta sobre sí o vacía y de la negación que consiste en introducir en ella una diferencia que la limita y define es la singularidad o individualidad (*Einzelnheit: PhdR*, 7). «La singularidad», dicen los apuntes de Homeyer,[14] «es la relación conmigo mismo que está mediada por la negación de algo particular [*eines Besonderen*]». Este concepto de la singularidad señala que se ha cumplido una modificación fundamental del yo. A partir de aquí cabe hablar con pleno derecho de la voluntad, a diferencia de la manera equívoca como se habla de ella en el punto de partida. Pero la singularidad es difícil de captar de manera inmediata precisamente porque constituye el resultado mediato

---

14. «Carl Gustav Homeyers Nachschrift von Hegels Vorlesung 1818/19», en Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1931*, vol. I, p. 243. Un poco antes del pasaje citado sostiene Hegel: «Setzen einer Bestimmtheit – Beschliessen, wodurch die Unbestimmtheit aufgehoben, geschlossen wird. Erst indem ich etwas beschliesse bin ich ein Einzelnes, Beschlossenes, indem ich zugleich die Allgemeinheit und das Besondere bin», *ibíd.*, p. 242.

de dos operaciones de negación que modifican la autoconciencia y se modifican entre sí. Lo singular procede de una universalidad que negándose como tal se particulariza sin perder la relación consigo, esto es, sin dejar de ser universal. En la particularidad se encuentra todavía consigo gracias a que la determinación que la diferencia internamente no la enajena o divide porque posee una condición ideal.[15]

La noción de singularidad se puede aclarar recurriendo a ciertos momentos del desarrollo de la voluntad que ponen en evidencia el sentido principal que Hegel le atribuye. El primer ejemplo lo encontramos en la relación de propiedad. Al tomar posesión de cosas que reclama como suyas la voluntad se singulariza o adquiere una existencia individual definida por esa relación que ha establecido con la naturaleza y la sociedad. Se singulariza no sólo porque las posesiones son necesariamente cosas particulares y señalan a su dueño, sino sobre todo porque la relación de propiedad como tal expone al propietario al curso general del mundo y lo compromete de una manera determinada con otros individuos y circunstancias particulares. La voluntad propietaria, que en principio puede depositarse en todo, se limita en relación con las cosas apropiadas pero no pierde por ello la universalidad en que se funda toda apropiación posible. En cualquier momento puede abandonar o enajenar su propiedad, retirándose de esa particular exteriorización y compromiso suyo con cosas y con el mundo al que pertenecen. Es más: toda la relación entre voluntad y cosa apropiada puede igualmente ser concebida como una subordinación de la cosa a la voluntad, en vez de ser considerada como una salida de sí mediante la cual la voluntad se deposita o invierte en cosas exteriores. En este caso se hace patente más fácilmente que si la subordinación es apropiativa la voluntad se define mediante cosas y estas no son más que sus momentos

15. *WW*, VI, §§ 112-114; VIII, §§ 163-165.

internos, precisamente aquellos que la singularizan.

Lo singular es, por tanto, el modo de la universalidad en que esta no se pierde por haber llegado a ser individualidad determinada. La determinación, en cuanto suya, es lo que le permite volver en sí y ser consigo después de haber adquirido un contenido. La vuelta en sí desde lo otro convierte al universal vacío en concreto, o perfeccionado. La reflexión no mediada del yo tiene todas las diferencias fuera de sí y es, como relación, una mera identidad para la cual toda determinación tiene que venir de afuera. Hegel combate las filosofías que no han sido capaces de sobreponerse al prejuicio de la exclusividad natural del yo: no hay ningún contenido externo cuya exterioridad no sea provisoria o suprimible o meramente aparente. La subjetividad es lo universal en sentido eminente por cuanto sus determinaciones se convierten en diferencias que, lejos de romper su mismidad, sólo la enriquecen y articulan.

Desde esta primera forma del concepto de voluntad —a la que le falta aún el desarrollo de sus posibilidades internas (*PhdR*, 8)—, resulta posible abordar con provecho el problema del sentido que Hegel le atribuye a la expresión «libertad de la voluntad». La libertad, dice, es la esencia, el concepto, la sustancialidad (*PhdR*, 7) de la voluntad. Lo que el peso para los cuerpos, eso es la libertad para la voluntad. ¿Qué quieren decir estas afirmaciones tan ambiciosas y tan diversas?

Voluntad libre o libertad de la voluntad son expresiones con las que, en su acepción más amplia, Hegel designa un sistema dinámico que se autodetermina mediante la apropiación de elementos inicialmente externos al sistema que pierden su alteridad independiente al incorporarse a la totalidad. Habría que agregar, sin embargo, que la inicial alteridad de los elementos apropiados por el yo autoconsciente, que constituye el centro activo del proceso de apropiación, no queda completamente eliminada pues, en rigor, de alteridad pasa a ser diferencia interna propia del sistema. Este se enriquece y articula a medida que convierte lo otro sepa-

rado en lo propio incorporado. Lo que sí pierden aquellos elementos es la independencia que parecían poseer: pero ella no es nada para la voluntad o, mejor dicho, no es más que una apariencia. «[...] Una apariencia, una colección de casualidades y de figuras en sí mismas nulas, [...]»[16] que la actividad práctica, conducida por la idea del bien, transformará. Este sistema sólo puede apropiarse cabalmente de lo otro que él y autodefinirse a lo largo de este proceso porque es, ante todo, auto-relación que posee cuanto contiene como momento subordinado del que, aunque propio, también podría desprenderse. Este es el rasgo singular más característico del espíritu, que es sí mismo y no puede ser afectado por nada ajeno sino con la condición de que ello se transmute antes en ideas, representaciones o motivos, en elemento espiritual.

Un tal sistema tiene la condición de una *Selbstheit*[17] de la identidad de un sujeto, o sí mismidad. Idealiza todo aquello de que se apropia y tiende a apropiarse, cuando al cabo de su desarrollo se ha convertido en idea del bien, de cuanto se deja idealizar.[18] El yo autoconsciente no puede entrar en «contacto» con nada que se pueda sustraer a la negatividad de la subjetividad. Tanto el «yo pienso» como el «yo quiero», las dos funciones fundamentales de la subjetividad espiritual, son apropiantes e idealizantes y se completan y desarrollan ellas mismas mediante el ejercicio de la apropiación y la idealización. Precisamente por ello es que la diferencia entre la inteligencia y la voluntad es establecida por Hegel sobre la base de su homogeneidad anterior: lo

16. *WW*, VIII, § 225.

17. En español no tenemos una manera satisfactoria de traducir esta palabra alemana. Sí mismidad es completamente ajeno al lenguaje corriente. *Selbst* es la identidad propia, diferente de la simple identidad del yo. La identidad propia es una relación de mí conmigo, o mi identidad mediada. En este sentido la identidad propia no es la mera igualdad consigo, sino la mismidad diferenciada mediante la alteridad.

18. *WW*, VIII, § 225 y 233.

que las distingue después de ser inicialmente lo mismo es que la voluntad es la inteligencia que realiza sus contenidos; en vez de limitarse a pensarlos, los traduce a la existencia, por decir así.

Para dar existencia a sus diferencias internas, la voluntad tiene que ponerlas primero en sí misma como determinaciones suyas que carecen de existencia independiente y de un sentido ajeno capaz de resistir la apropiación por el sistema del yo autoconsciente; en esto procede tal como la inteligencia con los objetos que piensa. Si pensar es corregir la condición parcial de la subjetividad, erigiendo en ella la verdad de lo objetivo, querer es curar la insuficiencia de lo objetivo ajustándolo de manera práctica a la exigencia de la subjetividad. Son el mismo proceso que remedia la separación de la objetividad y la subjetividad, pero moviéndose en direcciones opuestas. La voluntad inicia el desarrollo que la separará de la inteligencia cuando toma sus contenidos apropiados e idealizados como motivos, esto es, como propósitos o fines prácticos. Los devolverá a la existencia mediante la acción después de haberles negado la capacidad de subsistir independientemente y la justificación autónoma. La existencia de los fines realizados procederá del querer inteligente y de la actividad regulada por la representación del propósito; carecerá, por ello, de la alteridad y la condición encontradiza y fortuita que poseen los objetos antes de su incorporación en el sistema de la voluntad. Este concepto de voluntad libre se diferencia radicalmente de las varias interpretaciones del tema que encontramos en la tradición medieval y moderna.

El mismo concepto de voluntad de Hegel separa su teoría de la voluntad libre de las doctrinas tradicionales que parecen referirse al mismo asunto. La voluntad no es, en sentido propio, una facultad psicológica del hombre, sino que es uno de los principios fundantes de la realidad en su conjunto, la razón que se pone en existencia (*PhdR*, 12C). Esta trasposición del principio universal a la existencia ocurre, aunque no entera-

mente, en buena parte al menos, mediante la acción humana. Al sector predominantemente humano de la voluntad se le puede llamar voluntad ética o práctica, nombrándola por su carácter final o cumplido, como acostumbra hacer Hegel con frecuencia cuando usa el nombre del concepto en gestación para el proceso que acabará engendrándolo. Hegel, como continuador de la iniciativa de Kant y de Fichte en materia moral o práctica, le reserva a la voluntad ética una esfera de validez independiente en medio de la naturaleza. Pero trata de evitar los dos extremos que, en su opinión, han invalidado las soluciones propuestas por sus antecesores al problema de la libertad accesible al hombre. El insuperable dualismo naturaleza-libertad inutiliza el pensamiento kantiano para alcanzar el problema en toda su importancia. El idealismo de Fichte, que cree resolver el asunto suprimiéndole toda independencia a la naturaleza, hace incomprensible la acción real. Sólo una filosofía que piense acertadamente el paso de la naturaleza a la libertad podrá ocuparse del lugar y el sentido que les corresponde en esta mediación tanto al principio metafísico de la voluntad como a la voluntad humana libre.

Por estas y otras razones el problema de la voluntad y su libertad se plantea en la obra de Hegel en un nivel distinto de aquel en el que habitualmente se oponen, por ejemplo, el determinismo y el indeterminismo. El desacuerdo entre deterministas e indeterministas se refiere exclusivamente a las relaciones entre ciertas existencias empíricas: contenidos de conciencia, decisiones, actos, etc. ¿Puede haberlos fuera del tejido causal de la naturaleza? ¿Cabe concebir que los procesos psicológicos asociados a la conducta de los individuos estén sustraídos a las leyes generales de la naturaleza y tengan la condición de sucesos incausados? Planteado el asunto en estos términos Hegel toma el partido del determinismo. «En la polémica conducida principalmente en tiempos de la metafísica de Wolff, acerca de si la voluntad es realmente libre o si la conciencia de su libertad no es más que una ilusión, era el arbitrio lo que se te-

nía a la vista» (*PhdR*, 15C). El determinismo, prosigue, le negaba con razón todo valor a aquella certeza subjetiva de que somos libres por cuanto los contenidos de que se llena la conciencia del que toma decisiones, adopta cursos de conducta y actitudes, proceden generalmente de los deseos, impulsos, instintos e inclinaciones que el individuo encuentra en sí. Son, en cualquier caso, contenidos completamente externos a aquella certeza, y por eso ella no prueba nada en favor de la indeterminación de los mismos. En efecto, las decisiones y los actos que derivan su contenido de impulsos e inclinaciones naturales son decisiones y actos gobernados por las leyes generales de la existencia sensible en cuanto tal. A la voluntad individual que funciona en tales condiciones Hegel la llama voluntad inmediata o natural y le niega expresamente la libertad.

Sin embargo, en el arbitrio o voluntad natural ya opera uno de los elementos que conformarán la voluntad ética. Es el de la infinita capacidad de abstracción del yo, a que nos hemos referido antes. Si la voluntad se da un contenido que corresponda a la universalidad de su forma autorreflexiva, un contenido que sea una ley o una regla tomados del pensamiento y no se limita a tomar una cualificación particular proveniente de la esfera instintivo-afectiva entonces adquiere una determinidad racional en vez de una meramente natural. Tal determinidad la convierte en un sistema cuyo sentido y validez es de otro orden que aquel al que pertenecen las relaciones entre existencias particulares. De manera que aunque no opone nada a la convicción determinista mientras se refiere al plano de los procesos naturales, se opone a que, por incomprensión de su alcance limitado, se niegue en su nombre la posibilidad que posee el yo autoconsciente de determinarse a sí mismo con contenidos de otro tipo que los que pertenecen a la vida apetitiva e impulsiva. Estos otros contenidos, que en cuanto universales sólo pueden provenir del pensamiento, le dan a la voluntad una ley suya.

La voluntad, que no puede ser llamada una facultad

psicológica porque no es nada diferente y separado del pensamiento, inaugura, un vez gobernada por contenidos racionales, un orden que consiste en procesos de realización de fines espirituales. Este orden no está fuera de la naturaleza sino que en ella representa el cumplimiento de las posibilidades de transformación de la naturaleza por el pensamiento y la libertad. Lo que Hegel sostiene, entonces, no es que pueda haber algo así como actos y decisiones indeterminados o incausados, sino más bien que en medio de la naturaleza se abre para el individuo y para la sociedad humanos, pensantes y prácticos la posibilidad de una autodeterminación racional del querer que merece llamarse voluntad libre. La condición de que depende el acceso a esta posibilidad es la negación idealizante y apropiativa de lo meramente natural por la subjetividad espiritual. No es que esta posibilidad sea fundada por una decisión personal, ni que los individuos o los grupos humanos puedan inventar los contenidos universales que fundan el orden ético. El hombre llega al querer libre que lo pone por encima de la naturaleza como negador de la naturaleza: de lo que hay de natural en sí mismo, en las cosas, en las relaciones (*PhdR*, 47, 48). Puede negar porque pertenece al universo del espíritu. En este le está señalada una esencia verdadera, que es la anticipación que le permitirá cumplirse como el mediador activo entre naturaleza y espíritu. Tal mediación es a la vez la obra de la voluntad libre, en la cual se la conoce como es, y el marco que, fijándole sus límites, le señala también sus posibilidades. La voluntad libre, piensa Hegel, ha de ser concebida positivamente. No basta con definirla como ausencia de determinación externa o como independencia respecto de ciertas condiciones empíricas. Lo que la caracteriza es la autodeterminación: el querer universal se da un contenido racional; a sabiendas se une consigo apropiándose lo que conoce ya ser lo suyo más propio. La autodeterminación es la autoapropiación: la voluntad se junta con su esencia o su verdadera posibilidad de hacerse como ha de ser.

IV

EL DESARROLLO DE LA VOLUNTAD: DE LA NATURALEZA A LA ETICIDAD

La voluntad natural pasa, como la conciencia, por una serie de configuraciones a lo largo de las cuales se hace ética, o capaz de efectuarse prácticamente como mundo histórico. Hegel presenta esta etapa intermedia entre la psicología y la teoría del mundo ético en la forma de una breve fenomenología de la voluntad, que arroja luz sobre los orígenes del mundo ético. En particular esta fenomenología prepara la explicación de las posibilidades de cumplimiento de la libertad en las esferas prácticas del derecho, la moral, la vida social y política y la historia. Las configuraciones de la voluntad natural en desarrollo están contenidas en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho*.[1]

La voluntad, tal como ocurre con la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*, no coincide inmediatamente con su concepto, la libertad, sino que ha de elevarse hasta él a través de muchas mediaciones. A lo largo de tal desarrollo las existencias inmediatas, trabajadas por

1. Hay un desarrollo de la voluntad libre, diferente del de la voluntad natural, que continúa a lo largo de las divisiones del mundo ético: *WW*, X, § 487.

el concepto, pasan por una serie de formas que van paulatinamente integrando la exterioridad fenoménica y el elemento espiritual activo que constituye su contenido. A estas formas Hegel las llama figuras, configuraciones (*Gestalten, Gestaltungen*). Una figura es una forma adecuada al espíritu, o capaz de acoger un contenido espiritual. También se llama así a las formas que, por el modo como están organizadas, son la presencia inmediata de algo en principio espiritual, como el cuerpo del alma, la mirada humana de la subjetividad, el organismo animal de la vida, etc. Las figuras no son el espíritu mismo, pero teniéndolo en sí de alguna manera y en algún grado resultan aptas para representarlo y revelarlo. Dada esta «relación» en que consisten las figuras, ellas son siempre ambiguas puesto que, en cuanto formas capaces de recibir un contenido sustancial y exhibirlo, son modos de la verdad y anticipaciones de los ideales de la acción libre. Pero en cuanto formas en alguna medida inmediatas, diferentes de su contenido, presencias sensibles o temporales, anticipaciones de lo insuficientemente cumplido, las figuras originan apariencias e ilusiones engañosas. Pues como limitadas no pueden menos de ocultar parcialmente aquello que por otro lado ponen de manifiesto. También como inmediatas proponen engañosamente la parte como el todo, lo abstracto como concreto, el momento como eternidad. Es verdad que hay figuras de muchas clases para Hegel, y que el término posee más de una acepción.[2] La figura es siempre, sin embargo, algo diferente de la mera apariencia: en ésta falta la integración de forma y contenido que caracteriza la *Gestalt*, la cual representa una síntesis relativamente estable de la existencia temporal y el espíritu.[3]

El concepto de voluntad libre, como cualquier otro concepto, no es más que un esquema general mientras

2. Cf. Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, pp. 114-116.

3. Cf. Iljin, pp. 262 ss.

no se han desarrollado sus diferencias internas particulares que lo tornan concreto. Tanto la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como la *Filosofía del derecho* explican la articulación de este concepto. La primera de las exposiciones nombradas se refiere a dos grupos de particularidades, distinguidos claramente por Hegel. Se trata de las diferencias genéticas de la voluntad y de las que le son intrínsecas al concepto mismo, por decir así. Como el concepto, cuando completo, se pone en existencia, según Hegel, resulta que el carácter distintivo del segundo grupo de diferencias consiste en que cualifican no ya sólo el concepto sino que también el sistema de existencias puestas por él; en este sistema el concepto se expone e impone. El primer grupo de formas consta de las prefiguraciones de la voluntad en las esferas de la antropología, la fenomenología y la psicología enciclopédicas. La voluntad se genera a partir de la naturaleza y ya se anuncia más o menos oscuramente a lo largo de todas las etapas de la actividad vital. El pensamiento capaz de anticipar la destinación ética final del proceso ve en la serie formada por las funciones prácticas del organismo, el alma, la conciencia y el espíritu subjetivo, formas incompletas de lo que será la voluntad, aunque a esta altura no pueda considerarlas todavía partes efectivas del espíritu liberado de la naturaleza y reunido consigo. Las diferencias de la voluntad en gestación que Hegel establece constituyen un asunto vastísimo y muy diverso si se lo quiere examinar más o menos detenidamente. Las más recientes monografías dedicadas al tema de la voluntad en la filosofía de Hegel[4] contienen discusiones detalladas del tema. El libro de Quelquejeu se ocupa principalmente de este aspecto de la teoría hegeliana, y descuida, hasta cierto punto, el estudio de la voluntad cumplida. El trabajo de Manfred Riedel sobre teoría y práctica también se refiere a la génesis de la voluntad y ofrece una expo-

---

4. Véanse Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels* y Bernard Quelquejeu, *La volonté dans la Philosophie de Hegel.*

sición de este sector de la teoría de la voluntad que combina los textos de la *Enciclopedia* con lo que se encuentra en otras obras, como la *Filosofía de la naturaleza*, por ejemplo.

Mucho más importante para la clarificación del concepto de voluntad que las etapas de su génesis resulta la cuestión de la unidad, diversidad y existencia del concepto una vez enterado el proceso de su desarrollo. Estas diferencias lo son de la cosa misma que se pone en existencias diferentes pero relacionadas necesariamente entre sí. A este segundo conjunto de las particularizaciones o formas especiales de la voluntad actualizada le dedica Hegel no sólo una sección de la *Enciclopedia*, sino que toda la *Filosofía del derecho*, cuyo tema es precisamente el de las determinaciones que definen la voluntad concreta en sentido estricto. Los dos libros de Hegel presentan la teoría de la voluntad de manera sorprendentemente distinta, teniendo en cuenta que se trata de obras próximas en el tiempo. Las diferencias no son tanto doctrinales como de acento: la medida en que se detallan las distintas partes varía mucho, y los desplazamientos de la atención, que está dedicada en uno y otro caso a aspectos diversos del tema, separan considerablemente las dos exposiciones si se las examina de cerca. Consideradas en globo se complementan más que se excluyen. Pero ya que tanto la *Enciclopedia* como la *Filosofía del derecho* pretenden avanzar mediante pasos necesarios de una posición dialéctica a la próxima, tanto las ampliaciones como las reducciones de la exposición del concepto plantean problemas de interpretación y preguntas acerca de la legitimidad de los momentos que la integran.

La *Enciclopedia* de 1830 explica el concepto de voluntad en la segunda parte de la sección dedicada a la psicología bajo el título de «Espíritu práctico».[5] El tema

5. *WW*, X, § 469-482. Cf. estos parágrafos con lo que se dice de la categoría de *Wollen* (el querer) al final de la pequeña Lógica (*WW*, VIII, § 225 y 233-235). Aquí queda fijado, entre otras cosas, el lugar que le corresponde a la voluntad en el sistema de la idea absoluta.

de las diferencias existentes del concepto aparece en este libro bajo la designación de «Espíritu objetivo».[6] En la *Filosofía del derecho*, en cambio, el concepto de voluntad libre está mayormente presupuesto. Se le dedica, es cierto, la parte principal de la «Introducción» (*PhdR*, 4-29), pero el tratamiento es, como señala el mismo Hegel, esquemático; el cuerpo de la obra estudia mucho más detalladamente que la *Enciclopedia*, en cambio, las formas existentes de la voluntad libre. Pero como estas existencias lo son *del concepto*, la deducción del mismo tiene que ser reemplazada por otra manera de hacerlo presente que sustituya, al menos en parte, algunas de las funciones de la deducción.

Allí donde la *Enciclopedia* distribuye el concepto de voluntad entre las tres diferencias *a*) del sentimiento práctico, *b*) los instintos y el arbitrio y *c*) la felicidad,[7] la *Filosofía del derecho*, que reposa toda entera sobre este concepto, se muestra interesada en una articulación más elaborada de las etapas preparatorias del mismo. Haciendo valer el distingo entre voluntad natural y libre, que encontramos también en la tercera edición de la *Enciclopedia*, la obra de 1821 discrimina más detalladamente entre las formas propias de la voluntad natural.[8] Son ellas las que conducen a la teoría de la existencia del concepto que la *Filosofía del derecho* contiene: como la «Introducción» no ofrecerá una deducción del concepto de voluntad libre, presenta, en cambio, una especie de galería de figuras de la voluntad todavía natural o inmediata. Las figuras de esta pequeña fenomenología práctica que conduce no al saber abso-

---

6. *WW*, X, § 488-552.

7. *WW*, X, § 471-480.

8. La reaparición de la frase «voluntad natural» no significa que la *PhdR* repita lo que enseñan la «Antropología», la «Fenomenología» y la «Psicología», las partes de la *Enciclopedia* que tratan del espíritu todavía a medias preso de la naturaleza. Aquí el tema es, más bien, el de la naturalidad de la voluntad libre y no el de la naturaleza dejada atrás tanto por el espíritu teórico como por el práctico. Cf. Quelquejeu, p. 90.

luto, como la otra, sino al querer absoluto o voluntad libre existente (*PhdR*, 22, 23, 24) están diseñadas rápidamente y sirven, en lo principal, para atraer la atención sobre los elementos integrantes del concepto que se traduce en las realidades existentes del derecho y la moral, la sociedad, el estado y la historia modernos. Con el fin de aclarar el principio activo y explicativo del mundo ético consideraremos, en lo que sigue, las figuras cuya serie desemboca en la libertad actual de la voluntad.

Todas las figuras pertenecen a la esfera del espíritu práctico en la etapa de su naturalidad, o son formas de una voluntad ya libre en sí (*PhdR*, 11), o para nosotros que anticipamos, pensando en ella, su destinación. Pero ella misma no se conoce aún: de ahí que constituya en cada momento, una figura, o algo que, en buena medida, es un parecer. Igual que en el caso de las figuras de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*, las posiciones sucesivas de la voluntad se afirman provisionalmente en la ilusión, o la falsa apariencia, de ser la cosa misma en su verdad acabada. Esta apariencia resulta insostenible a poco andar pues las figuras desarrollan contradicciones o experimentan sus limitaciones de una manera tal que han de superar tanto la posición momentánea como el error sobre sí mismas en que se han mantenido. Sin embargo, tanto la configuración de la voluntad como la aparición de la figura para sí misma son, en cada caso, los medios a través de los cuales la voluntad progresa hacia la forma de libertad que será la suya propia. Pero mientras pasa a través de esta serie de figuras no se ha universalizado al cabo, y el filósofo que las explica la presenta, por ello, como moviéndose en dirección a un destino que él anticipa, pero que la voluntad no ha alcanzado aún. Las fórmulas «libertad en sí» y «libertad en y para sí» designan las posiciones inicial o implícita y final o desarrollada de este proceso de automediación. Mediante las figuras y las apariencias de la libertad, la voluntad se hace libre de verdad. La «Introducción» a la *Filosofía del derecho*

que examinamos ahora explica sólo la voluntad libre en sí, pues su papel es conducir hasta la frontera en la que se inicia el tema del derecho, o del mundo ético, que comienza con la voluntad en y para sí, que ya se conoce y es capaz de quererse libre. La consideración de la voluntad mientras busca salir de sus limitaciones y de las apariencias ligadas a ellas es indispensable para comprender la clase de libertad a la que la voluntad accede; el mundo humano o ético no dispone, según Hegel, sino de este tipo de libertad.

Debido a que cada una de las figuraciones de la voluntad natural posee una conciencia de sí tan finita e imperfecta como la imponen los distintos casos de inadecuación de contenido y forma de la voluntad (*PhdR*, 10, 10C) de que aquellas figuras dependen, resulta legítimo interpretarlas a la luz de lo que Hegel enseña a propósito de las *Gestalten* de la conciencia. Pues, aunque aquí no se trata de meras posiciones de la conciencia, donde la figura en el sentido hegeliano tiene su lugar propio, se trata de la autoconciencia que quiere pero no consigue tener más que la serie de sus apariencias (*PhdR*, 8) mientras sólo quiere cosas finitas. Pero como la voluntad natural es doblemente finita, conviene distinguir su origen de la existencia de apariencias de la libertad. Pues la voluntad es finita mientras no es sino natural, pero también lo es en otro sentido, a saber, en cuanto voluntad. La finitud de la voluntad como tal está relacionada, en la obra de Hegel, con el hecho de que se la interpreta como la inteligencia que ha penetrado en la finitud (*PhdR*, 13, 13C) al comprometerse con fines. No es este el concepto de voluntad finita que está en juego cuando hablamos de las figuras de la voluntad natural. Se trata, más bien, de la finitud que resulta de la inadecuación de la forma y el contenido de la voluntad. Ella es la que está en la raíz de las figuras de la voluntad natural; la infinitud es sólo formal cuando el contenido de la voluntad es un fin diverso de la voluntad misma. Cada vez que ella se da un fin, se reparte entre lo que es en relación con él y su in-

finita posibilidad formal de darse fines. Este reparto conduce a que parezca para sí propia como lo que, en definitiva, no es, ya que posee la posibilidad eminente, o el destino, de llegar a querer la libertad misma; pero antes de realizarse confunde la libertad con cosas limitadas. A tales formas deficientes de relación de la autoconciencia volitiva consigo misma las llamaremos figuras de la voluntad natural.

Las principales figuras de la voluntad son cinco y están ligadas entre sí de manera que forman un proceso dialéctico a lo largo del cual la voluntad se desembaraza de su propia finitud en el sentido antes dicho. Esto equivale a afirmar que las cinco posiciones constituyen etapas progresivas de la autodeterminación de la voluntad, porque el sentido de lo que ocurre es que ella se va dando poco a poco un contenido digno de su universalidad formal. De modo que en el caso de cada una de las figuras los límites que la definen o configuran le vienen no del elemento formal o la posibilidad de autodeterminarse, que reside en el yo a partir del cual se inicia la génesis de la voluntad misma, sino que le vienen del contenido mediante el cual se singulariza. Estos contenidos son los que naturalizan la voluntad, la cual, determinándose a seguir las tendencias y los instintos dados en la personalidad natural, se hace real, pero también finita y natural. No pierde por ello la libertad formal de tomar y dejar diversos contenidos: esta es la universalidad abstracta de la reflexión en que consiste el yo, y no puede faltar a la voluntad, debido a que esta no es otra cosa que una de las modificaciones posteriores de la autoconciencia.

Una vez señalados los caracteres generales de la naturalidad de la voluntad libre, podemos considerar las configuraciones particulares gracias a las que accede, como mediante una escala, a la libertad plena. Las cinco posiciones básicas diseñadas en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* (*PhdR*, 11-20), que podemos completar con explicaciones adicionales que se encuentran en otros lugares de la obra, son: *a*) la volun-

tad que se encuentra determinada; *b*) la voluntad arbitraria; *c*) la voluntad indefinidamente finita; *d*) la voluntad reflexiva; *e*) la voluntad de felicidad.

a) La voluntad se encuentra al comenzar «determinada por naturaleza», por instintos, apetencias, inclinaciones (*PhdR*, 11). En esta situación inicial no consiste sino en querer la satisfacción de necesidades; pero ella es ya un estado práctico de la subjetividad, uno impulsado a darse él mismo la objetividad cuya carencia es. Pues si bien en cuanto forma de la inteligencia la voluntad conserva la pretensión de poseer en sí la objetividad, en cuanto ha adoptado el contenido del instinto es la falta de lo que lo satisfaría. Así se pone en contradicción consigo misma, pues ha pasado a depender de algo externo que puede o no coincidir con su determinación inmanente. Esta contradicción la voluntad natural sólo puede resolverla mediante la producción de aquella coincidencia, esto es, mediante la satisfacción efectiva del instinto. «La racionalidad formal del instinto y la inclinación reside exclusivamente en su impulso de no existir como algo subjetivo, de suprimir incluso la subjetividad mediante la actividad del sujeto mismo, de llegar a realizarse.»[9]

La energía práctica de la voluntad natural no es puramente instintiva, sin embargo. Pues a pesar de que en este nivel aún no existe una verdadera separación entre la forma de la voluntad, o capacidad de darse cualquier contenido, y estos motivos naturales que encuentran en sí, ya se puede observar una diferencia entre el querer humano y la operación de los instintos en los animales. Para el hombre no se tratará nunca de obedecer un impulso, o de limitarse a seguir una tendencia. Aún los impulsos y tendencias que encuentra en sí el querer humano ha de hacerlos suyos antes de que puedan convertirse en contenido propio de la voluntad. De manera que la situación inicial de la voluntad tiene un carácter en cierta medida paradójico, pues aunque ella se

9. *WW*, X, § 474.

encuentra determinada por estos contenidos naturales ha de acogerlos, además, como suyos. Sólo así llegará a particularizarse ella misma en relación con la multitud indiferenciada de los impulsos y apetitos, que no sólo son muchos, sino que originan una variedad indefinida de necesidades que se pueden satisfacer de modos muy diversos (*PhdR*, 12). Como se puede ver inmediatamente, la primera determinación de la voluntad es una forma solapada de indeterminación, o la mera apariencia de una determinación suficiente. Sólo la apropiación de este contenido natural puede iniciar el proceso de remediar la indeterminación señalada, y esta iniciativa de tomar para sí no puede proceder sino de la voluntad formal misma. En el caso de la voluntad humana no puede haber, entonces, una determinación por pura presión externa.

La voluntad se singulariza poniéndose en medio de la indeterminación como negación de la misma: al acoger como suyo un contenido dado pone fin a la indeterminación. El cambio global consiste en que con ello se hace voluntad de un individuo determinado (*PhdR*, 13), y sólo así llega a ser voluntad real (*PhdR*, 12). Esta transformación supone una doble negación. Pues la supresión de lo indeterminado recae sobre la forma, por un lado, y sobre el contenido, por el otro. Hegel llama la atención sobre la existencia en alemán de dos expresiones emparentadas que se usan para hablar del proceso de la singularización de la voluntad en su primera etapa. *Beschliessen* y *sich entschliessen* (*PhdR*, 12C) dicen casi lo mismo, pero ya apunta una diferencia entre ellas. Se trata de la diferencia que va entre poner fin (*schliessen*) a una situación indefinida cerrando en ella lo abierto (*beschliessen*), o abriendo lo cerrado (*entschliessen*). *Beschliessen* significa, entre otras cosas, acabar o poner fin a una disposición abierta a cualquier posibilidad, que es la condición del contenido indeterminado en cuanto simple multiplicidad diversa. Cuando es acogido por la voluntad como suyo comenzará a particularizarse en instintos, impulsos y pasio-

nes singulares que el querer tiene que tomar o dejar uno a uno. *Entschliessen* o, mejor, *sich entschliessen* es resolver(se), decidir(se), y expresa bien lo que pasa con la forma universal de la voluntad que, haciéndose de un contenido, sale de su neutralidad, o se resuelve por algo. Tendrá propósitos y fines que, abriéndose, sacará ahora de sí misma como resultado de haberse decidido, contra su indeterminación, por un contenido. La doble negación de la indeterminación, a propósito del querer y de lo que este puede, por de pronto, querer individualiza la voluntad. Según la concepción de Hegel este resultado se lo debe la voluntad a sí misma, de manera que su primera figura finita es la etapa inicial de un proceso de autorrealización.

La voluntad se tiene a sí misma por determinada naturalmente porque encuentra lo que quiere como algo dado en la personalidad natural y también porque no se encuentra a sí misma de ningún otro modo que queriendo a lo dado. No se distingue, pues, todavía, en sentido estricto, de su contenido. Pero tampoco se confunde decididamente con él. Estas apariencias forman parte de la voluntad natural: se considera determinada por la variedad dispersa de los impulsos, a pesar de que ellos mismos son básicamente indeterminados. Tiene su contenido instintivo por suyo; para mí el contenido de mi voluntad inmediata es absolutamente mío, dice Hegel. Pero en sí no es más que un modo subdesarrollado del futuro contenido racional de la voluntad. Presa de estas figuraciones sobre sí y su posición natural, la voluntad desconoce tanto su propia universalidad como la racionalidad de los instintos, impulsos e inclinaciones que la singularizan. Hegel niega que pueda haber elementos naturales reacios a la conformación racional. Esto vale no sólo para la voluntad misma, sino que también para la vida impulsiva y afectiva (*PhdR*, 11, 11C, 19, 19C, 150, 150C): sólo en su primera etapa no mediada, y por su indefinición multitudinaria, puede esta parecer ajena a la razón. Pero tal apariencia se disipa luego: se verá que no puede haber

voluntad libre ni acción humana en general sin vitalidad instintiva: «Los instintos y las pasiones», sostiene Hegel, «no son sino la vitalidad misma del sujeto».[10] Los modos de la voluntad natural están ligados a modos como ella aparece ante sí misma. La superación de las limitaciones de los primeros trae consigo la desaparición de los segundos.

b) La voluntad arbitraria se caracteriza por la disparidad expresa entre forma y contenido. La posición anterior de la voluntad, su compromiso general con la esfera instintivo-impulsiva, requiere una determinación más acabada. ¿Cómo progresa la voluntad hasta cumplir con este requerimiento, según Hegel? La figura del arbitrio surge directamente de la determinación insuficiente, pero como superación de la misma. Por un momento la voluntad arbitraria parece ser una solución definitiva o, mejor dicho, se presenta para sí misma como remedio de las limitaciones de la posición previa. Y lo es, en efecto, pero sólo relativamente al momento anterior y mientras no se desarrollan los motivos internos de la voluntad arbitraria que hacen imposible que el proceso de universalización se detenga aquí. Consideremos la configuración del arbitrio.

Cuando la voluntad no es más que instinto y actividad de satisfacer las necesidades de la inclinación, ella tiene que distinguir ya entre diversos impulsos y necesidades particulares. Aunque el número de impulsos sea indefinido y las necesidades se dejen saciar de muchas maneras distintas, la voluntad, en cuanto inclinación y actividad de servirlos, ha de irlos distinguiendo de uno en uno. Discriminando entre ellos se separa del contenido, se pone por encima de todo contenido particular y también de cualquier contenido posible. Ya lo sabemos: por su forma la voluntad es un yo autoconsciente infinito (*PhdR*, 5 y 14). La separación entre contenido y forma que constituye la voluntad arbitraria será el origen de una contradicción posterior entre

---

10. *Ibíd.*, § 475.

ellos; por de pronto, sin embargo, tenemos una voluntad formal que se distingue claramente de todo contenido posible y que dispone de atemano de ellos como su árbitro. Una subjetividad simple se ha hecho capaz de enfrentarse con varios contenidos diversos y de elegir entre ellos uno en el cual se depositará, como dice Hegel. Formalmente la voluntad, a la que su contenido natural no determina suficientemente, puede seguir cualquiera de los impulsos que reconoce como los suyos, pues en tanto que pura forma neutra no está atada en particular a ninguno de ellos. Todos son objetos posibles del querer y el yo universal es la posibilidad en principio indiferente de resolverse por cualquiera, o de decidir (*PhdR*, 14) entre ellos. Este es el concepto de *Willkür*, o arbitrariedad, tal como Hegel lo define (*PhdR*, 14 y 15).[11]

La voluntad que, siendo una forma universal, se invierte en contenidos particulares queda, en cada caso, insuficientemente determinada por ellos en virtud de la misma particularidad de estos. Ningún contenido es adecuado a la forma, o capaz de afectar la fundamental indiferencia de la misma frente a sus contenidos posibles. La voluntad formal queda disponible para pasar de un contenido a otro; en cada decisión no se trata, en verdad, de la cosa por la cual la voluntad se decide, sino de la virtud de elegir como tal, del ejercicio de una facultad inagotable que no acaba de perder su neutralidad frente a cosa determinada o posible alguna. En esta posición la voluntad se considera absolutamente libre debido a que tiene todos sus contenidos por meramente posibles (*PhdR*, 15). Esta es la figura de la voluntad que se traduce en la convicción de que la libertad consiste en que uno puede hacer lo que quiere (*PhdR*, 15). Descansa sobre el presupuesto de que se puede querer todo: pero tanto este supuesto como aquella convicción son meras apariencias ligadas a las limitaciones de la voluntad arbitraria. No se puede querer

11. *Ibíd.*, § 477.

todo, sino sólo algo determinado, y no se puede hacer lo que se quiere si por querer se entiende la reflexividad vacía de la forma de la voluntad sobre sí misma. «La arbitrariedad [*Willkür*], lejos de ser la voluntad verdadera, es más bien la voluntad contradictoria» (*PhdR*, 15C).

La arbitrariedad es la libertad contradictoria por cuanto, aunque la decisión es una parte fundamental de la libertad verdadera,[12] por sí sola no es toda la libertad. Cuando la decisión es entre contenidos fortuitos o casuales, la parte de libertad que hay en ella depende del contenido natural dado por lo menos en igual medida en que este contenido depende de la voluntad que lo elige.[13]

De tal manera que, siendo el arbitrio una mezcla de libertad y falta de libertad, se puede decir de él tanto que es la libertad como que es su contrario. Por eso resulta ser la voluntad libre que se contradice. «El contenido no está determinado en este caso por la naturaleza de mi voluntad, por ser *mi* contenido, sino por ser la casualidad; yo me vuelvo tan dependiente de este contenido (como él es dependiente de mí), y esta es la contradicción que reside en el arbitrio.»[14]

El arbitrio es una figura mayormente subjetiva en el proceso de desarrollo de la voluntad: en él se trata, antes que nada, de la decisión del sujeto, y por ello en esta posición los contenidos de la voluntad quedan devaluados. Las cosas decididas tienen, en cada caso, una importancia subordinada y aparecen como debidas a lo otro que ellas, a lo que las ha preferido no tanto por lo que son como porque lo otro es facultad de preferir. De manera que los contenidos parecen carecer, al menos en su relación con la forma universal, de racionalidad; son contingentes en el sentido más propio del término

---

12. *WW*, VIII, § 145, *Zusatz*.
13. *WW*, XII, 144 y XVII, 55.
14. La cita procede del comentario que Gans agregó al § 15 de *PhdR*.

(*PhdR*, 16 y 17). Pues, dice Hegel, aquello que ocurre, no según lo que es intrínsecamente, sino de acuerdo a lo otro, es lo contingente. Igual que la voluntad quiso un cierto tipo de contenido pudo no haberlo querido; si lo eligió o no, lo realizó o se abstuvo, todo depende del querer otro que la cosa querida, elegida, realizada. Y en esta relación tan dispar entre sujeto y objeto reside, según Hegel, la gran limitación del arbitrio: es la libertad para sí nada más,[15] la ilusión (*Täuschung*) subjetiva de la libertad (*PhdR*, 15; *HER*, 314),[16] y no la voluntad verdadera. Esta última depende de que el sujeto quiera lo que se justifica racionalmente querer, y ella es incompatible con la afirmación exclusiva de la particularidad del individuo.[17] Mientras este no se sujeta a reglas y leyes pensadas, sino que se atiene a sus impulsos eventuales, no llega a haber correspondencia entre contenido y forma.[18] La libertad depende tanto de que alguien quiera algo determinado como de qué sea lo que quiere.

Esta interpretación de la voluntad arbitraria dice mucho sobre el carácter de la filosofía hegeliana del mundo ético. La limitación de la arbitrariedad a los contenidos de la esfera impulsivo-apetitiva anuncia, por contraste, los rasgos de la voluntad libre o determinada racionalmente. La correspondencia de la forma reflexiva infinita con un contenido proveniente del pensamiento, una regla o una ley universal, será la que elimine por fin la indiferencia del arbitrio. Pues el arbitrio indiferente es una consecuencia de la relativa indeterminación del contenido, el que, como tal, no es apropiable por la subjetividad, o no es sino imperfectamente apropiable. En la medida en que es apropiado por la decisión, sin embargo, pasa a ser una diferencia del querer mismo; la insuficiencia del contenido se intro-

---

15. *WW*, X, § 478.
16. *WW*, I, 137.
17. *WW*, XII, 144.
18. *WW*, X, § 478.

duce en la forma, donde aparece como indiferencia o universalidad relativamente indeterminada, siempre inquieta y nunca satisfecha. La voluntad arbitraria es doble, o contiene una división interna insubsanada: no sólo porque consta de una mezcla dispar de contenido y forma sino, además, porque la reflexión, que puede abstraer de todo y lo sabe, decide, a pesar de ello, hacerse dependiente de una materia dada interior o exteriormente (*PhdR*, 15). En el arbitrio se hace sentir, pues, la contradicción que conducirá la voluntad a darse un contenido de otro género. Los contenidos dados o materias son siempre elementos insustituibles que no mantienen más que relaciones casuales con la autoconciencia: cuando esta los toma como fines, a pesar de que no los considera dignos del todo de hacerlos suyos, está entrando en una combinación insostenible con ellos. Dicho de otro modo: la voluntad arbitraria se sitúa en una posición en la que ni puede quedarse, debido a que se desarrolla allí como contradicción, ni puede abandonar para retornar a la reflexividad vacía anterior a la decisión, puesto que esta la ha escindido en contenido y forma.

c) La figura de la voluntad indefinidamente finita resulta de la contradicción en que consiste la voluntad arbitraria: la infinita capacidad de abstracción del yo no puede retornar en sí a propósito de un contenido finito, encontradizo y subdeterminado. Aunque la voluntad lo elija y lo tenga arbitrariamente por suyo, no puede encontrarse en él consigo misma a causa de lo que impide la compenetración de los elementos. Esta imposibilidad se traduce en la sustitución del contenido insuficiente elegido por otro, y de este, a su vez, por otro y otro, indefinidamente (*PhdR*, 16). La fórmula con que Hegel define la libertad, «estar consigo en lo otro», permite ver en qué reside la insuficiencia de la nueva figura que sucede a la arbitrariedad. Lo que la constituye es el progreso que no lleva a ninguna parte, la aparición del infinito malo en la serie de los modos deficientes de la voluntad libre. En la esfera de la con-

ciencia el infinito malo se impone a propósito del apetito o deseo. En la fenomenología de la voluntad natural, la decisión arbitraria, que carece de contenido racional, desaparece a causa de ello, y la desaparición es compensada por otra decisión de la misma clase, que trae consigo una repetición de lo mismo. Formalmente la fuga de decisión en decisión es comparable con la sucesión de deseo y satisfacción para la conciencia del señor, tal como Hegel explica esta experiencia en la *Fenomenología del espíritu*. Al apetito o deseo del que no necesita trabajar para satisfacerlo se presenta allí por contraste con la experiencia del objeto que hace el que trabaja. El apetito sólo consume y tiene al objeto por eminentemente dependiente, suprimible, siempre a punto de desaparecer. Para el trabajo, en cambio, el objeto posee cierta independencia. En consecuencia: «El apetito [*Begierde*] se ha quedado con la negación pura del objeto y, mediante ella, con el sentimiento sin mezcla de sí mismo [i.e. del sujeto del deseo]. Esta satisfacción del deseo no es, sin embargo, nada más que una desaparición, por cuanto le falta el lado objetivo, o lo que subsiste».[19] De la misma manera la decisión arbitraria: debido a que carece de un contenido objetivo desaparece sin realización, carece de la estabilidad que tendría si fuese una decisión hecha en vista del valor intrínseco de la cosa elegida. El apetito separado del trabajo se limita a consumir, a desaparecer y a reproducirse, sin que la repetición del proceso cambie cualitativamente la situación.

La voluntad puede renunciar a lo elegido del mismo modo que se decidió por ello, esto es, arbitrariamente, y de la posibilidad de la renuncia arbitraria dispone tan permanentemente como de la de la decisión arbitraria. Redunda esta facultad en el ejercicio de sustituir unos contenidos por otros. A pesar de ello la voluntad no supera la finitud procediendo de esta manera, dice Hegel (*PhdR*, 16). Cada nuevo contenido la pone en la misma

---

19. *PhdG*, 148-149.

situación anterior y provoca el paso a la decisión siguiente. La continuación indefinida de lo mismo es el carácter distintivo del infinito malo: la infinitud de la voluntad reside todavía sólo en su capacidad inagotable de renunciar siempre de nuevo a lo que ha elegido antes, esto es, en la negatividad del yo. La inanidad del resultado de cada renuncia y de cada nueva elección depende de que la voluntad se conoce y se ejerce como mera potencialidad de preferir entre cosas dadas. Aunque la esfera general de los instintos y los impulsos se ha diversificado en motivos particulares, que deben ser apropiados uno a uno por la voluntad mediante decisiones, el tomar los impulsos como si fueran fines y no meros motivos es parte de la apariencia engañosa que entretiene la voluntad formal respecto de sí misma. Lo elegido mediante la decisión (*das im Entschluss Gewählte*: *PhdR*, 16) no puede convertirse, por decreto de la facultad de decidir, de contenido natural en contenido pensado. Los contenidos instintivos, impulsivos, pasionales no son sin más y por obra del querer fines universales; hace falta transformarlos en propósitos inteligentes para que cese la discrepancia entre contenido y forma que la voluntad indefinidamente finita conserva de su antecesora, la arbitrariedad.

La decisión sólo deja de engendrar esta fuga o falso progreso cuando se convierte en decisión moral. El paso de la naturalidad a la moral depende de la transformación de los contenidos, de su universalización y racionalización (*PhdR*, 150C, 151). La posibilidad de que la carrera indefinida de la voluntad se convierta en decisión racional y se estabilice está ya prediseñada, aunque todavía oculta, en la figura de la voluntad indefinidamente finita. Hegel anota al margen de su ejemplar de la *Filosofía del derecho* que el instinto es algo casual o contingente, y que su negación «debe ser puesta también» (*PhdR*, *HER*, p. 314). La superación del instinto presupone la particularización de la autoconciencia y de los impulsos naturales. Mediante la elección arbitraria se particularizan tanto la voluntad formal

como el contenido indeterminado instintivo-impulsivo, y en la producción de estos dos resultados —del individuo, por un lado, y sus intereses e inclinaciones, por el otro— reside la racionalidad del arbitrio, oculta aún para la voluntad. Que el individuo particular quiera sus particulares intereses e impulsos es el comienzo de que llegue a querer, además, otras cosas menos particulares, y es también la condición indispensable para que los impulsos se conviertan en elementos de un comportamiento libre, en vez de meramente tenerlos el sujeto por naturaleza (*PhdR*, 149).

Del mismo modo que la decisión arbitraria redunda en un resultado positivo, ocurre, según Hegel, con la renuncia arbitraria: ambas poseen una fecundidad característica. Aunque el querer puramente apetitivo envuelto en esta fuga indefinida no sepa nada de ello, le presta un servicio a la voluntad libre en proceso de generación. Consiste, como vimos, en la negación de un instinto o de un apetito después de que el mismo ha sido puesto como contenido de un querer que lo ha elegido para sí. Esta negación no tiene para Hegel el sentido de las tradicionales condenas ascéticas de los impulsos y deseos, propuestas a menudo con intenciones místicas o edificantes. La presente negación del instinto no busca ni su supresión ni su represión, sino que, como se verá más tarde, está destinada a transformarlo. Esta transformación será debida al ejercicio de la negatividad del yo, de la que depende principalmente la constitución de la voluntad libre.[20] El instinto es la fuerza que mueve tanto la voluntad natural como la voluntad libre y la primera manifestación eficaz de la particularidad del individuo. La acción que se traduce en grandes obras, que es necesaria para las empresas de gran envergadura de que son capaces los hombres, pro-

---

20. Véase la explicación de Quelquejeu sobre el doble *Sollen* en pp. 124 y 177-179. Para la teoría hegeliana de lo que ocurre a la larga con el instinto y la manera en que la negatividad es la condición del acceso a la libertad, cf. *WW*, X, § 479.

cede también de él y de la pasión. Para Hegel no hay oposición entre afectividad y racionalidad, de tal manera que la teoría tuviese que atribuir a la actividad moral e histórica un origen vital diferente del natural. Nunca se ha hecho nada grande sin pasión; pero tampoco con ella sola, habría que agregar. El instinto y la pasión, los intereses particulares y los impulsos específicos de un individuo entran como elementos subordinados pero inviolables en los fines universales de la acción libre. Esta función moral de la vitalidad natural exige una transformación que la lleva de su estado primero a su destinación ética. El paso inicial de tal cambio depende de la negación de los instintos ligada a las próximas figuras de la voluntad natural.

d) La subjetividad simple en proceso, que el filósofo explica como desarrollo de la voluntad natural considerando el resultado final del movimiento, es autorreflexiva. Y lo es tanto en su origen en el yo como también en las tres figuras que hemos presentado ya. La reflexividad y la posibilidad de abstraer de cualquier contenido, de desasirse de todo, son la misma cosa (*PhdR*, 5). Después de que la autorreflexión se ha ejercido sobre su propia universalidad vacía y también sobre las diversas posiciones que ha tomado en relación con el contenido, se pone en evidencia, también para la voluntad misma, la finitud y relativa indiferenciación del contenido. Con ello se inicia la reflexión sobre el mismo, que acabará privándolo de su inmediatez y transformándolo hasta acordarlo con la forma (*PhdR*, 19 y 19C). También en este caso, como en el de la voluntad falsamente infinita, propone Hegel que la verdadera superación de las formas deficientes de la voluntad natural se encuentra en la voluntad moral: «Más adelante encontraremos otra forma del mismo contenido; lo que se muestra aquí en la figura de los instintos tendrá la forma de los deberes» (*PhdR*, 19; sobre deberes e instintos también *ibíd.*, 149).

La reflexión sobre el contenido la realiza la voluntad todavía arbitraria que busca el cumplimiento de su

infinitud formal en la sustitución indefinida de un contenido finito por otro. Para sí misma sólo una apariencia de infinitud verdadera, se encuentra, al reflexionar sobre el contenido, con que este asume la apariencia (*Erscheinung: PhdR*, 17) de estar dividido por contradicciones e incompatibilidades internas que imponen renuncias y sacrificios a la voluntad. Lo que Hegel llama «la dialéctica de los instintos e inclinaciones» (*PhdR*, 17) es todavía una apariencia debida a la contradicción no resuelta de la voluntad arbitraria (*PhdR*, 15). Cuando la voluntad se configura como infinito malo su contradicción, que no le deja reposo, llega a parecerle un conflicto entre instintos e inclinaciones. «[...] La apariencia de que se molestan mutuamente, de que la satisfacción de uno exige la subordinación o sacrificio de la satisfacción del otro, etc.» (*PhdR*, 17).

Pero, ¿cómo podría haber una auténtica exclusividad mutua de instintos e impulsos cuando ellos por sí solos son múltiplemente indeterminados? El instinto no es más que la dirección general de su posible determinación, carece de medida propia y no fija la manera en que puede ser satisfecho. La incompatibilidad entre estos contenidos no es más que un parecer, la última ilusión de la voluntad natural, que proyecta sobre los instintos e inclinaciones su imposibilidad de realizarse a propósito de ninguno de ellos. La dialéctica es la de contenido y forma, o de infinitud y finitud; conduce, como vimos, a la fuga indefinida de objeto en objeto. Esta encuentra un aparente remedio cuando la voluntad supone que tiene que renunciar a algunos impulsos para satisfacer otros, sacrificar ciertos instintos para servir a sus contrarios, porque los contenidos mismos, le parece, son tales que imponen límites a lo que se puede querer. La voluntad no podría querer todo su contenido natural. La fuga se detiene gracias al juego de las apariencias, pero ellas ocultan ahora que ha de ser la voluntad misma la que subordine unos contenidos para anteponerles otros, la que prefiera o postergue, la que continúe, en suma, decidiendo

arbitrariamente. Pues los instintos por sí solos son demasiado indeterminados para estorbarse mutuamente.

Esta figura de la voluntad natural no sólo está ligada a la supuesta dialéctica de los instintos e impulsos sino a la opinión acerca del valor de los mismos (*PhdR*, 18). En tanto que provisto de ellos por naturaleza, el hombre parece ser ya naturalmente bueno, ya naturalmente malo. Arbitrariamente considero, en un caso, los contenidos naturales como dotes, en el otro, como obstáculos para la libertad y la espiritualidad. Las opiniones acerca de la naturaleza humana, y también la vaga exigencia (*PhdR*, 19) de una purificación de los instintos, son consecuencias «teóricas» de que la voluntad atribuye al solo contenido la reflexividad y el movimiento propios de la subjetividad autoconsciente en desarrollo. La forma no aparece para sí misma mientras se están desenvolviendo las apariencias descritas del contenido.

La segunda de las opiniones que Hegel considera, la relativa a la purificación del contenido (*PhdR*, 19), ligada a la apariencia de una voluntad determinada por la dialéctica de sus contenidos, ha sido propuesta no con la intención de decidir acerca de la naturaleza humana, sino con intención práctica: los instintos deberían ser sometidos a una purificación. La voluntad tendría que adoptar una política sistemática frente a su contenido natural, privarlo de su determinación dada y liberarlo de lo que tenga de subjetivo y casual. Si lo que se pide es que los instintos sean convertidos en el sistema de la determinación racional de la voluntad, esta exigencia coincide con el programa de la ciencia del derecho; pero no es seguro que la fórmula de la purificación quiera decir eso precisamente. «Purificar es una palabra imprecisa», dice Hegel (*PhdR*, *HER*, p. 315). En cualquier caso: la noción de una voluntad sistemática, que afronta el conjunto de los instintos que le parecen sus contenidos determinantes y adopta un proceder general relativamente a ellos, representa una superación

de la voluntad arbitraria, que ha persistido hasta aquí a pesar de la transformación de las figuraciones. La próxima figura, la voluntad de felicidad, es la última posición de la voluntad natural.

e) La reflexión sobre los instintos, que comienza con la figura anterior de la voluntad, introduce en ellos lo que Hegel llama la universalidad formal (*PhdR*, 20). Tal era hasta aquí el carácter dominante del yo, o de la autoconciencia, en el punto inicial de la génesis de la voluntad natural (*PhdR*, 5). Hegel lo asocia allí, y también en otros pasajes (*PhdR*, 15), con la reflexión. La universalidad de la autoconciencia reside en que es «la infinitud sin límites de la abstracción absoluta, o universalidad, el puro pensarse a sí misma» (*PhdR*, 5; cf., *ibíd.*, 7C). ¿Qué quiere decir que los instintos adquieren, finalmente, la condición de la subjetividad simple pero universal que los ha tratado hasta ahora como meros contenidos suyos, dados a ella para tomar o dejar? Hegel no ofrece en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* una explicación lógica de la universalidad vacía,[21] sino que procede fenomenológicamente ya antes de presentar la primera de las figuras de la voluntad: la universalidad formal del yo está convertida aquí en una figura, en rigor, la primera de la pequeña fenomenología que consideramos. Si no la hemos mencionado antes es porque ella no constituye todavía una manifestación de la voluntad, ni siquiera en la acepción anticipativa en que se usa esta noción, por necesidad, a propósito de las etapas de su génesis. Se trata, más bien, sólo del elemento de la negatividad absoluta merced al cual llega a haber algo así como voluntad, y que opera después, diversamente especificado, en sus configuraciones como decisión y renuncia, apropiación y desasimiento, elección y rechazo, etc.

Es notable que Hegel, a pesar de no ser esta reflexividad absoluta más que un elemento abstracto integrante de la voluntad, la presente como una figura a la

21. Para el concepto de universalidad formal, cf. *WW*, V, 37-42.

que corresponden, como a las de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*, formas de existencia socio-históricas, modos de acción, momentos de la vida religiosa, de la vida política de ciertos pueblos, actitudes prácticas que tienden a reaparecer y se insinúan por ello como tendencias permanentes de la vida humana. A la figura de «este aspecto de la voluntad» (*PhdR*, 5C), como de manera expresa dice Hegel, la llama, alternativamente, «libertad negativa», «libertad del vacío», «fanatismo de la demolición», «voluntad negativa», «furia de la destrucción». Le atribuye no sólo autoconciencia, la cual está presupuesta siempre que se habla de la voluntad, sino también efectividad práctica. Se puede decir, en consecuencia, que Hegel tiende a extender la manera fenomenológica de exposición también a la consideración de los elementos abstractos que entran en la gestación de la voluntad natural. La razón de esta manera de proceder bien puede ser la siguiente: los elementos a partir de los cuales se desarrolla la voluntad natural han sido explicados en la «Antropología», la «Fenomenología» y la «Psicología» de la *Enciclopedia*. Son momentos conscientes del desarrollo del espíritu, pero son aún subjetivos, esto es, son más bien deficientes objetiva o racionalmente. Esto quiere decir diversas cosas, según el nivel o grado de la deficiencia. Pero en general, en tanto que subjetivo, el espíritu no se tiene más que como relación interna consigo mismo.[22] Le falta todavía el mundo que, procedente de su acción y de su tendencia a cumplirse como espíritu absoluto, lo realiza y le ofrece con ello cómo volver en sí desde lo otro, conociéndose y teniéndose consigo gracias a tal vuelta.

La diferencia entre el espíritu subjetivo y el objetivo reside en que el primero sólo se alcanza a sí mismo en las formas de sentimiento de sí, de fenómeno de la conciencia y de conjunto de facultades y operaciones psicológicas.[23] Sin mundo racional como mediador de sí

---

22. *WW*, X, § 385.
23. *Ibíd.*, §§ 440-441; cf. 444.

consigo, el espíritu subjetivo está sometido en mucho mayor grado que el objetivo a apariencias, y su relación con el mundo y las cosas es mucho más incierta, ambigua e indeterminada que la del espíritu objetivo. La relativa indefinición lógica y ontológica de la figura, la importancia esencial que para ella tiene el mero parecer a otro, que constituye, propiamente, su carácter, y la indeterminación de sus relaciones con la historia, con las actitudes y las opiniones humanas, hacen del espíritu subjetivo un tema apto para tratarlo de manera similar a la usada para las figuras de la conciencia subjetiva. Así es como la pequeña fenomenología en la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* hace las veces de puente entre este libro, que contiene la teoría especial del espíritu objetivo, y sus antecedentes enciclopédicos, esto es, la filosofía del espíritu subjetivo. En este sentido la presentación de una fenomenología de la voluntad natural sería más una prolongación de la teoría enciclopédica del espíritu subjetivo que no una parte del tema de la *Filosofía del derecho*. Es sólo cuando la vemos como sustituto de la deducción del concepto de voluntad, que Hegel no ofrece, que la aceptamos como introducción al libro que trata de las formas existentes de la voluntad libre.

Llama la atención que, no obstante su brevedad, la «Introducción» a la *Filosofía del derecho* esté tan cerca de la *Fenomenología del espíritu* en lo que se refiere a la manera de exponer filosóficamente la subjetividad. La opinión según la cual Hegel no habría pensado nunca más en términos de figuras después del libro de 1807 se prueba, por lo visto, infundada. Se puede confirmar una vez más, asimismo, que la *Fenomenología del espíritu* no está separada por un abismo de la manera de pensar característica de la época de la organización del sistema. Hegel habla expresamente de las figuras que toma la voluntad que deviene, y la dialéctica de la sucesión de estas figuras es una dialéctica de apariencias que tienen tanto de mero parecer como de manifestaciones condicionadas de lo que se está gestando. También

en este aspecto se pueden comparar la fenomenología de la conciencia y la de la voluntad. Resulta así que la supuesta oposición entre un Hegel juvenil, lleno todavía de inspiración original, y otro aniquilado, que se limita a completar monótonamente un sistema, es imposible de defender a la luz de las verdaderas relaciones entre las obras de Hegel. Pues, no obstante la «repetición» de ciertos motivos y procedimientos, estas relaciones resultan mucho más difíciles de establecer que lo que los términos simplistas de aquella tesis sugieren. La *Fenomenología del espíritu* y la *Filosofía del derecho*, separadas por más de 15 años, y que presentan de manera comparable la transformación del elemento subjetivo en su posibilidad objetivo-racional próxima, ofrecen un ejemplo del juego de variaciones que habría que estudiar en detalle antes de establecer en general cuáles son las relaciones entre las épocas del pensamiento hegeliano.

En lo que se refiere a nuestro argumento principal: habíamos llegado a la conclusión de que las vastas consecuencias que se siguen de que la universalidad vacía, el carácter del yo reflexivo, penetre en la esfera de los instintos nos obligan a examinar el sentido de esta expresión. Lo que Hegel ofrece en la «Introducción» para explicarla es, una vez más, no una deducción de la categoría lógica de la universalidad formal sino una presentación de la misma como figura. El tratamiento fenomenológico, ya lo hemos visto, les deja a sus temas toda la multivocidad que caracteriza las posiciones de la conciencia en la *Fenomenología del espíritu*. Lo podemos ver ejemplificado con particular claridad en los pasajes dedicados a la configuración de la universalidad formal.

«La voluntad contiene el elemento de la indeterminación pura, o de la reflexión pura del yo en sí..., la infinitud sin límites de la abstracción absoluta o universalidad, el puro pensamiento de sí» (*PhdR*, 5). De este elemento en ella depende su posibilidad permanente de tomar el contenido que la determina como un mero

obstáculo (*Schranke*) para la reflexión, y de desasirse de él en el nombre de la libertad negativa, o de la relación vacía consigo. «Es la libertad del vacío que, una vez convertida en figura real y en pasión, [...]» (*PhdR*, 5C) sigue uno de dos cursos: o se queda en mera teoría, dice Hegel, o pasa a ejercerse en la realidad. El primer caso, esto es, la versión teórica del formalismo puro, puede ser conocido en aquel fanatismo religioso de la contemplación pura, que se encuentra entre los hindúes. Cuando se hace práctico también es fanático y se ejerce como tal ya en religión, ya en política. Se efectúa como «la demolición de todo el orden social existente, la supresión de los individuos sospechosos de (poder instaurar o representar) un orden y la aniquilación de toda organización que se quiera imponer de nuevo» (*ibíd.*). La universalidad formal o voluntad negativa no tiene otro medio que la destrucción para darse a sentir su propia existencia. Y es que como no es, de veras, voluntad de nada determinado o positivo, no aparece para sí más que en la negación. Cree que quiere la igualdad universal (en el sentido político), o la universalidad de la vida religiosa, pero estas no son más que opiniones que tiene sobre sí una de esas apariencias constitutivas de las figuras de la voluntad, de las figuras en general, como Hegel las entiende. Pues lo que la voluntad formal parece querer, la igualdad, la universalidad de algo determinado, entrañaría, tanto en materia política como religiosa, el establecimiento de instituciones particulares y de compromisos individuales y colectivos, un cierto orden objetivamente determinado, en suma. Pero esto resulta incompatible, en último término, con la autoconciencia de este modo de «voluntad». Pues su conciencia de sí supone la negación de toda particularidad. De manera que en cuanto teoría no es en sí más que una representación abstracta, que no admite desarrollo y especificación precisos, y en cuanto realización efectiva es la mera furia de la destrucción.

Los intérpretes han solido reconocer inmediatamente en la figura de la universalidad formal (de la vo-

luntad) la descripción del jacobinismo de la *Fenomenología del espíritu* y la han interpretado en consecuencia como otra caracterización esquemática del terror revolucionario. Parece más acertado entender, con Gans y con Fleischmann,[24] que lo que se discute en este pasaje es principalmente la miseria de lo abstracto en general y los peligros de la abstracción para la teoría y la práctica. No en vano menciona Hegel el entendimiento en relación con este tipo de «libertad»: las abstracciones que instituye y fija el entendimiento son la ruina de la teoría y el origen del fanatismo violento cuando se las toma aisladamente y se confía en su suficiencia. La incapacidad de pensar determinadamente es el otro lado de la intolerancia práctica de toda diferencia. El fanatismo, que se alimenta de abstracciones, quiere homogenizarlo todo y, básicamente impensante, está dispuesto a suprimir de raíz, cueste lo que cueste, las resistencias que pudieran oponérsele. «El fanatismo religioso que, como el político, destierran todas las organizaciones del Estado y el orden jurídico como obstáculos que indebidamente oprimen [...] la infinitud subjetiva [*des Gemüths*] [...]» (*PhdR*, 270C; cf. 140C). La absoluta negatividad de la subjetividad abstracta, que se afirma incondicionalmente en sí contra toda determinación, es el elemento que penetra, a través de la reflexión, en el contenido instintivo-impulsivo de la voluntad natural.

A la acción conjunta de esta negatividad sobre el contenido natural Hegel la llama *Bildung*, término intraducible al castellano. No tenemos una palabra única que diga lo que esta expresión, que posee varias acepciones básicas ligadas entre sí y además un aura de asociaciones diversas y de sugerencias de largo alcance.

---

24. El comentario de Gans a *PhdR* § 5 dice: «Sólo el hombre puede sacrificarlo todo, inclusive su vida; puede suicidarse... El hombre es el puro pensamiento de sí, y sólo pensando se es el poder de darse universalidad, esto es, de eliminar toda particularidad, toda determinación». Véase también E. Fleischmann, *La Philosophie politique de Hegel*, pp. 19-21.

Bilden quiere decir formar, componer, producir, educar, cultivar, entre otras cosas. El sustantivo *Bildung* designa tanto el proceso de formación y cultivo, como el producto de este proceso, la cultura o forma adquirida por la vida individual y colectiva, por la cosa conformada.

El propósito final de la *Bildung* de los individuos es «elevar su singularidad y su naturalidad [...] a la libertad formal y a la universalidad formal del conocimiento y de la voluntad, cultivar [*bilden*] la subjetividad en su particularidad» (*PhdR*, 187). El proceso de la educación y la formación privan de su crudeza y barbarie (*PhdR*, 20 y 187C) al contenido instintivo de la voluntad natural, a la vez que liberan al individuo singular de la dependencia de su propia subjetividad arbitraria, abriéndole paso a las posibilidades universales de su pensamiento y su voluntad. La *Bildung* de los instintos es mayormente debida a la reflexión y a la negatividad del sujeto, que no se contenta con ninguna satisfacción particular, desasiéndose de lo que antes ha elegido e introduciendo el cálculo en su conducta para maximizar su contento y placer, administrando racionalmente su vida apetitiva para hacerla rendir más y mejor. Este aspecto de las consecuencias de la reflexión y el pensamiento para la subjetividad natural se aclara a propósito de la idea hegeliana de felicidad, a la que nos referiremos en relación con la última de las figuras de la voluntad natural. Antes de ello conviene agregar que existe otra forma de fecundidad de la *Bildung*: ella convierte la subjetividad universal vacía en subjetividad desarrollada, o conformada, cultivada en sus aspectos y potencialidades particulares. Cuando Hegel trata el tema de la *Bildung* del individuo en la sociedad civil y por las instituciones políticas (*PhdR*, 187, 268, 315), la llama repetidamente el duro trabajo de vencer a la naturaleza, de liberarse de la casualidad y para el saber y los proyectos prácticos de alcance universal. «En el sujeto esta liberación es el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del

apetito y también contra la presunción del sentimiento y la arbitrariedad de los antojos. Una parte del desfavor que se le prodiga se debe a que es trabajo duro. Pero es mediante este trabajo de la *Bildung* que la voluntad subjetiva misma conquista la objetividad (que tendrá) en sí...» (*PhdR*, 187C).

Refiriéndose a la *Bildung* práctica enseñaba Hegel que: «[...] En el trabajo aprende el hombre a limitar su actividad, en parte de acuerdo con el material, en parte según el arbitrio de otros. Toma conciencia de su actividad determinada, de lo que logra mediante ella. Toda actividad tiene un propósito; el material es un medio. Si uno concentra la atención en su actividad, observa la naturaleza del contenido, del propósito y regula el quehacer de acuerdo con este, llega a dominarlo, de modo que el hombre entra en posesión de sí mismo. En el trabajo aprende a considerar a los demás, pues mi trabajo está siempre en relación con el hecho de que trabajo para otros. El trabajo está sujeto a disciplina. Mi trabajo tiene que hacerse preciso [*muss sich bestimmen*] y de esta manera domino esta mi actividad. El inexperto siempre produce algo diverso de lo que quiere porque no es dueño de su propio hacer. La actividad dominada es objetiva, adecuada al propósito que debe realizar; el trabajador diestro es el que produce la cosa como debe ser, el que no encuentra ninguna aspereza que resiste al propósito en su actividad subjetiva».[25]

Antes, sin embargo, de que se cumplan la «universalidad del conocimiento y la voluntad», se desarrollen a plenitud las posibilidades particulares de la subjetividad y se refinen los instintos, la voluntad natural se hace voluntad de felicidad. Esta es la primera forma del trabajo de la *Bildung*, la cual se hará más tarde, es cierto, mucho más ancha y rica que lo que es como búsqueda de felicidad. Pero a propósito de la felicidad da un paso decisivo en la dirección de organizarse

---

25. Lecciones de *Filosofía del Derecho* dictadas en 1822-23, cit. en Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, p. 234.

como un universal desarrollado o pleno. Todavía predominan en la figura de la voluntad de felicidad los elementos naturales y subjetivos: cuando se trata de la felicidad la voluntad quiere la satisfacción total, el contentamiento subjetivo permanente del individuo singular en sus deseos, impulsos y apetitos (*PhdR*, 123C).

Es verdad que la felicidad o el bienestar general no pueden ser el propósito más que de una voluntad pensante (*PhdR*, 123C), de una que, aunque todavía natural, ya ha dejado atrás su relación primera con instintos e impulsos. La felicidad como objeto del querer supone necesariamente actitudes y conductas universales: mi propósito es la satisfacción general de mis inclinaciones, mis gustos y mis pasiones, la expresión de mis opiniones, el cumplimiento de mis ocurrencias (*PhdR*, 123). El punto de vista que considera la felicidad como mejor propósito posible y se la propone es general pues no podrá consistir en el cumplimiento de ciertos deseos y de algunas ganas, sino en mi bienestar y contentamiento estables, generales y amplios. «En esta representación de un contentamiento general, creada por el pensamiento reflexivo, los instintos, en cuanto particulares, están puestos [*gesetzt*] negativamente, y deben ser sacrificados unos a otros para servir a aquel fin. O también hay que sacrificarlos a todos para servirlo a él directamente, o a algunos de ellos hay que sacrificarlos en su favor.»[26] La reflexión sobre el conjunto del contenido originario de la voluntad se impone al fin, después de la arbitrariedad, que trataba con contenidos singulares, prefiriéndolos uno a uno, o a algunos antes que a otros, etc., pero sin el criterio general de un fin único a cuyo servicio se ponen la elección y la decisión. Con el establecimiento de esta nueva relación de la voluntad singular consigo, termina la vigencia de la arbitrariedad: si el punto de vista y el propósito son generales, igualmente se acabarán generalizando la decisión y la preferencia, la acción y la abstención, la apropiación y

---

26. *WW*, X, § 479.

el desasimiento. Aunque el contenido de la voluntad que quiere la felicidad y el bienestar es todavía el contenido dado por la naturaleza (*PhdR*, 123 y 124), la relación del sujeto con él es nueva. Para lograr la satisfacción global de un conjunto diverso de necesidades y deseos, no queda más vía que la de adoptar una política de administración racional de las relaciones complejas entre los medios y los fines de la conducta.

«La verdad de las satisfacciones particulares es la satisfacción universal, la felicidad que la voluntad pensante se da como fin.»[27] La voluntad de felicidad tiene un fin universal o supremo que no coincide ya con ninguna de las satisfacciones limitadas, y en este sentido la totalización del contenido natural es un verdadero paso adelante en la dirección de irse procurando la voluntad un contenido acorde con la universalidad de su forma. No se produce, sin embargo, una simple coincidencia inmediata de contenido y forma por cuanto la felicidad y el contentamiento generales son más bien fines que se buscan que no cosas que se tienen. La *Glückseligkeit*, la *Befriedigung*, *das Ganze der Befriedigung* (*PhdR*, 20, y *HER*, pp. 315-316) no son, para Hegel, asuntos del sentimiento, estados psicológicos o puras aspiraciones, sino actitudes prácticas y actividades mediante las cuales se efectúan las existencias individuales. A pesar de las connotaciones subjetivistas del vocabulario, Hegel no deja lugar a equivocaciones: la felicidad y la satisfacción general sólo se las busca razonablemente mediante el cultivo de nuestras fuerzas naturales en la profesión, el trabajo y las actividades sociales que procuran oportunidades de desarrollo y de ejercitar las facultades personales.

No podría ser de otro modo: es bueno recordar que las figuras de la voluntad natural se despliegan dentro del marco de la teoría del espíritu, como nexo entre las esferas del espíritu subjetivo y el objetivo. El tema presupone los niveles abstractos en que se trata de las di-

---

27. *WW*, X, § 478.

versas formas de la subjetividad aislada, y se refiere a entidades complejas en las que teoría y acción, individuo y sociedad, se encuentran en proceso avanzado de integración mutua. «Lo subjetivo que tiene el bienestar como contenido particular está también en relación, en cuanto reflejado en sí e infinito, con lo universal, con la voluntad en sí» (*PhdR*, 125).

Al final del parágrafo en que se introduce la noción de felicidad o de totalidad de las satisfacciones (*PhdR*, 20), señala Hegel el sitio donde se desenvuelve efectivamente la actividad de procurarse estos fines. Se trata precisamente de aquel medio social constituido por la interacción de las personas privadas, cada una de las cuales persigue el servicio de sus intereses particulares: de la sociedad civil. Esta sociedad de los individuos cuyos fines son intereses particulares está insertada, a su vez, en la sociedad política, a la que las personas privadas pertenecen como ciudadanos, y mediada por ella. De manera que aunque cada cual piensa y actúa sólo en vista de su propia felicidad y contentamiento general, tiene de hecho que formarse y educarse según las normas y exigencias del medio más universal representado por la sociedad política, en el cual impera, cree Hegel, el interés de todos, o universal verdadero. Pues la satisfacción general que busca la voluntad natural pensante no se la procura por azar en un medio social civilizado, sino que por necesidad sólo se la puede buscar razonablemente allí. Mediante los demás, sus acciones y sus obras, entre ellos y con ellos, puede haber algo así como una política de acción que tiene como su fin propio el interés de la existencia personal. Pero esta inteligencia y este querer (*dieses Wissen und Wollen: PhdR*, 187), cuyos fines son subjetivos y particulares, tienen que universalizarse para poder servir a estos fines de veras. El proceso de universalización o racionalización exigido a la persona privada por su propia felicidad activamente buscada como fin, la *Bildung*, trae consigo la superación de la voluntad natural y pone de manifiesto los límites de la felicidad como fin de la voluntad.

V

LA LIBERTAD EN EL MUNDO ÉTICO

Las interpretaciones de la teoría de la libertad de Hegel y también las de su filosofía moral y del Estado padecen actualmente con excesiva frecuencia de ciertos errores característicos que se siguen de ignorar el concepto hegeliano de voluntad. A pesar de que Hegel explicó el mundo humano como un orden cuyo principio original era la voluntad racional o el derecho, es raro el intérprete que se hace cargo hoy, al exponer este aspecto de la obra hegeliana, de las consecuencias de tal doctrina. La sociedad moderna, que fue en definitiva la que de veras le interesó a Hegel, el derecho, la moral y la política modernas, son la existencia real y actual del principio de la voluntad. Sostener que, según Hegel, las instituciones del derecho, la acción moral y el Estado establecido son directamente y sin más realizaciones de la libertad, según se ha hecho de preferencia en este siglo, es, cuando menos, equivocado. Pues, aunque es verdad que el mundo humano es para Hegel el de la voluntad libre, para entender lo que esto significa habría que agregar que la voluntad como tal y todo lo que tiene que ver con ella no pueden ser más que muy condicionada y limitadamente libres. Pues la liber-

tad en sentido propio y pleno es cosa del llamado espíritu absoluto, el cual, aunque no ajeno al mundo humano, está lejos de ser, para Hegel, lo mismo que él. Muchas controversias interminables e inútiles sobre las verdaderas convicciones políticas de Hegel se podrían resolver, y aún evitar, a la luz de una explicación adecuada de la idea de libertad.

La libertad accesible al individuo que actúa en su época y en medio del grupo al que pertenece no es para Hegel la misma cosa que la libertad absoluta que él le atribuye al pensamiento que se piensa a sí mismo en la cúspide del discurso filosófico. Si se trata de interpretar su pensamiento, no debe atribuírsele al individuo histórico ni a los grupos históricos en su conducta práctica la libertad que el filósofo reservó cuidadosamente para aquella totalidad metafísica que llamaba la idea absoluta. Hasta en la etapa concreta o absoluta del desarrollo del espíritu habría que respetar, si queremos entender con precisión lo que quiere decir libertad para Hegel, las diferencias entre las actividades y las experiencias envueltas en las esferas del arte, la religión y la filosofía. Es más: ni siquiera a la filosofía misma cabe atribuirle indiscriminadamente la libertad, pues ella no es entendida por Hegel como un elemento eterno del universo, sino como el despliegue histórico de una actividad humana que sólo en la modernidad europea acaba por ofrecerle al pensamiento la posibilidad de retornar en sí y de autoconstituirse como aquel orden a la vez total, íntimo, en plena posesión y conocimiento de sí, en que consiste la libertad.

Estos caracteres de la libertad no los poseen de veras y en plenitud ni las personas ni las instituciones sociales y políticas, ni pueden residir en situaciones o estados circunstanciales, según Hegel. Es verdad que la conducción de la vida moral y la de la existencia social en los grupos que se han dado una organización política moderna presupone ciertos modos específicos de libertad. Y también lo es que estas formas modernas de libertad despertaban un gran entusiasmo en Hegel y le

parecían espectaculares cuando se ponía a compararlas con lo que solía ser, en épocas anteriores, tanto la vida de los individuos como la de las sociedades políticas. Las personas, sometidas a autoridades incomprensibles y caprichosas, sujetas a supersticiones e impulsos más o menos animales provenientes de ellas mismas pero no conocidos como tales, solían estar separadas de toda posibilidad de conducir sus propias existencias en términos inteligentes, de darse una política de vida y metas razonables. La libertad individual moderna Hegel la ve dentro de esta perspectiva, y su visión se desarrolla entre los límites que impone la comparación de la modernidad con épocas más o menos remotas. Lo que su teoría nos ofrece no es, de ninguna manera, la afirmación de la existencia de una libertad incondicionada para alguien, en alguna parte.

Lo mismo que vale para las personas se puede decir de las sociedades del pasado, piensa Hegel, y también de muchas en la actualidad, donde las cosas siguen siendo como si la historia de la libertad no se hubiese iniciado aún. Relativamente a la pasada confusión del mundo humano con el natural, y sólo relativamente a ella, es el mundo ético, que es como Hegel llama a la modernidad racionalizada y liberalizada, el reino efectivo de la libertad. Pero habría que agregar, para no perder la perspectiva, que el sentido de esta última expresión está sujeto a dos condiciones que lo cualifican. El reino efectivo de la libertad no es aquel donde nada más y exclusivamente reina la libertad, sino más bien aquel donde por fin se efectúa y opera también la libertad y no sólo la casualidad ciega. Además: la libertad del mundo ético es la que corresponde a la esfera de la acción y la convivencia social, la cual, como cualquier otra esfera particular, no posee más que una medida precisa de racionalidad y de libertad.

En vez de tomar al pie de la letra algunas metáforas demasiado entusiastas de Hegel, conviene variar el enfoque interpretativo y preguntarse por las condiciones y límites precisos de que dependen la libertad moral y

política. Las situaciones prácticas en que se trata de conducirse a sí mismo, de actuar dentro del marco de instituciones y costumbres y de participar en empresas sociales y en la vida general del Estado político son concebidas en la obra hegeliana como pertenecientes al orden del espíritu objetivo. Lo cual quiere decir, primero, que los sujetos de la acción están sostenidos por una racionalidad establecida en la que se conocen mejor y gracias a la cual pueden más sobre sí y sobre las cosas que si no la hubiera. Segundo, que las obras en que los hombres se empeñan pueden ahora requerir mucho tiempo y variadas habilidades y colaboración, ya que la coherencia y la continuidad de los esfuerzos dependen no sólo de las iniciativas individuales, sino que aquellas obras están servidas también por instituciones, hábitos, el interés del Estado y la tendencia general de la educación. Tercero, que la interacción continua y mutuamente estimulante, crítica y viva o inestable entre los individuos y las estructuras organizativas de la sociedad y la política conduce a una racionalidad sin precedentes de la existencia humana en general. Este «elemento» del espíritu objetivo o del mundo ético, cuyo principio es una forma limitada pero fecunda de la libertad, produce la verdad sobre sí mismo y, con ella, la revelación de sus límites y deficiencias. La libertad de la filosofía que piensa la voluntad moderna mide y supera la libertad del mundo ético.

Para entender las relaciones entre los varios grados de libertad conviene considerar que la voluntad, el principio del mundo ético, es incapaz de engendrar nada íntegra y cabalmente libre, según Hegel.[1] Todas las instancias del mundo humano, el cual abraza el derecho, la moral, la sociedad de productores y consumidores, el conjunto de las instituciones políticas y la historia universal, son modos especiales en que se efectúa

1. Este punto de vista sobre la voluntad es parte de la teoría del espíritu absoluto; nos referiremos a él más adelante en este mismo estudio.

prácticamente y se da a conocer aquel principio. Por ser la voluntad precisamente aquella forma de la inteligencia (*PhdR*, 4C),[2] que precede a la etapa en que esta se convierte en pensamiento libre, resulta que en comparación con la actividad y la experiencia teóricas, la vida moral, social, política e histórica representa una cierta versión menor de la libertad. La idea hegeliana de voluntad permite devolver estas formas especiales de la libertad al marco que las contiene; ella señala también hacia las regiones exteriores que rodean el mundo de la existencia social e individual y del espíritu objetivo. Estas regiones son, por una parte, la naturaleza, que es el antecedente y el lugar de origen del mundo humano, y, por la otra, la «esfera» del espíritu absoluto, que es su producto más alto. Esta última «región», repitiendo, en cierto modo, respecto de su antecedente, la relación del hombre con la naturaleza, llega a tener en la vida individual, social y política su propia «naturaleza»: la presupone y deja atrás precisamente para inaugurar el dominio de la libertad verdadera, situada más allá de la esfera propia de la voluntad. «Tampoco como voluntad estoy conmigo mismo: tengo determinados intereses. Es verdad que estos son míos, pero estos fines contienen siempre también algo de otro a lo que estoy destinado de manera natural. A propósito de todas estas cosas no me encuentro perfectamente conmigo mismo. Sólo el pensar constituye la esfera en la que todo lo ajeno ha desaparecido y así es que el espíritu es absolutamente libre, está consigo mismo. Alcanzar esta meta es el interés de la idea, del pensamiento, de la filosofía.»[3]

Los que acusan a Hegel de haber negado la libertad de los hombres tanto como los que pretenden que sostuvo que el mundo humano es la realidad plena de la libertad se equivocan, y su error tiene el mismo origen. Aunque representan opiniones contrarias, coinciden en

2. Cf. *WW*, VI, §§ 363-399; X, §§ 440-482.
3. Hegel, *Einl*, pp. 110-111. Cf. *WW*, VIII, § 11; *PhdR*, § 13C.

su incapacidad para comprender lo que Hegel tiene que decir sobre la condición mediana y mediadora del mundo ético, colocado entre la naturaleza y la idea y destinado a conectarlas. Su rol mediador depende justamente de que no se lo puede confundir con ninguno de los extremos. El distingo entre voluntad natural y voluntad libre señala el límite en el que comienza la realidad ética propiamente tal. La otra frontera, que señala el término de la existencia ética, la establece la diferencia entre voluntad libre o espíritu objetivo y espíritu absoluto. ¿Cómo se explica que la libertad relativa o mediana que Hegel le atribuyó al reino limitado de la voluntad haya sido tan frecuentemente mal entendida, a veces exagerada, otras negada?

«Las formas de la voluntad natural quedan relegadas por el desarrollo del espíritu objetivo a no ser más que antecedentes de la voluntad libre. Esta procede a instalarse en la existencia como mundo ético, o mundo de la libertad humana propiamente tal.»[4] «Esta voluntad actúa conforme a su fin de realizar su concepto, la libertad, en su aspecto externo objetivo, de manera que este sea un mundo determinado por él (i.e. el concepto de libertad)...» «La libertad (se) configura como realidad de un mundo...»[5] Hegel presenta la voluntad libre como si con ella el discurso filosófico hubiera alcanzado su tema final. También en este caso procede, pues, en la forma característica de su estilo expositivo: el asunto que se explica es el resultado del proceso dialéctico anterior ya pensado. Debe mostrar tanto sus relaciones con lo que lo precede como lo que hay en ello de nuevo u original. Tiene que desplegarse su sentido propio como si no hubiese nada más allá de él. Esta es una condición para que lo que es se exhiba pausadamente en el discurso, y también para que el pensamiento pueda desarrollar desde dentro del asunto que lo ocupa las contradicciones que lo llevarán más allá de él. Con-

---

4. *WW*, XI, 47, 48, 52-53, 69; cf. *WW*, X, § 385, *Zusatz*.
5. *WW*, X, § 382.

forme a este procedimiento trata Hegel de la libertad, la racionalidad y la actualidad de la voluntad ética sin dejar asomar en forma expresa aquello que la limita «exteriormente». Los únicos límites que interesan por de pronto son los internos, o determinaciones que la voluntad pone en sí como parte de su desarrollo. Tales determinaciones son asimiladas por ella, como vimos, y convertidas en las diferencias internas que la particularizan y concretan a ella misma.

Este método expositivo puede engendrar la convicción de que cada tema es para el filósofo una totalidad independiente y autosuficiente, un pequeño absoluto cerrado sobre sí mismo. Aunque hay un cierto sentido en que es válido sostener que tal es, precisamente, el caso de los momentos principales de la filosofía de Hegel, es fácil exagerar la suficiencia que su filosofía les atribuye a estos momentos en último término. La explicación procede por esferas o círculos en los que se exhibe un principio, una idea en su riqueza interna, y se abstiene de considerar lo que está situado fuera de sus límites sólo para compensar de la inquietud permanente del pensar, del movimiento incesante del orden dialéctico. El tratamiento enciclopédico o sistemático restablece la interdependencia de los órdenes particulares o esferas, y con ello reaparece la parcialidad de los momentos, invisible para ellos mientras se desarrollan. La interpretación de la filosofía del mundo ético se ha dejado extraviar a menudo por esta manera de exponer de Hegel. Muchos lectores han creído que la teoría de la libertad humana afirma una libertad absoluta para las formas más concretas de voluntad, como el Estado, por ejemplo. Los que reparan en las muchas condiciones de que depende la existencia de una libertad verdadera para Hegel han avanzado, en cambio, la tesis de que la doctrina de la libertad ética es más bien la negación absoluta de la libertad. Ambos errores de interpretación pueden ser evitados considerando que la libertad en cuestión es la de la voluntad.

Para estimar el alcance que Hegel le atribuye a la li-

bertad de la voluntad conviene examinar el concepto de voluntad no sólo en su realización culminante, el Estado moderno, sino también en su origen. Pues tanto antes de llegar a ser voluntad libre como después de dejar de serlo se pueden ver los límites del momento o tema de la voluntad, los cuales tienden a desaparecer del discurso después por las razones ya señaladas. En el origen encontramos las figuras de la voluntad natural; ellas poseen todos los elementos que integrarán posteriormente las posiciones fundamentales de la voluntad libre. Con la ventaja de que es más fácil ver las diversas formas de la finitud de la voluntad en esta etapa: las apariencias que cada posición envuelve, la imperfecta coordinación de forma y contenido, que pasa por muchos cambios sin agotarse, la parcialidad incurable de todas sus negaciones y posiciones, etc. Aprender a conocer los límites de la voluntad a propósito de su etapa preparatoria o natural es una buena introducción a la idea hegeliana de libertad humana o ética. La perspectiva que del mundo ético se tiene, por otra parte, desde la «esfera» del espíritu absoluto tiende a confirmar lo que sobre la voluntad enseña la fenomenología de sus figuras naturales. Pues una vez recorrido el curso total reservado a la voluntad, o inteligencia entrada en la finitud, aparece primero la insuficiencia interna de este modo del espíritu objetivo y luego el límite a partir del cual comienza lo que lo supera y lo mide.

En la «Introducción» a la *Filosofía del derecho*, que explica el paso de la voluntad natural a la libre mediante la progresiva racionalización de la voluntad, esto es, su penetración por el pensamiento, Hegel propone entender que la voluntad retorna a lo que era en su origen, se reconvierte en inteligencia. No para repetir el origen, es cierto, sino para recuperarse el pensamiento de otro modo después de cumplida la tarea necesaria de traducirse en un mundo real. Pues en este mundo que procede del pensar estará consigo tan cabalmente, aunque en un sentido nuevo, como lo está en la refle-

xión sobre sí. El punto culminante del proceso de universalización de la voluntad equivale al triunfo del pensamiento en la voluntad y sobre ella. De modo que, si la voluntad es «la finitud peculiar de la inteligencia» (*die eigne Endlichkeit der Intelligenz: PhdR*, 13C), el retorno de esta última a sí misma mediante la posición del mundo social, moral y político representa no sólo la recuperación de la infinitud del pensamiento, sino la posición del límite externo de la esfera de la voluntad. El pensamiento tendrá ahora el mundo ético como tema, y no ya como lo tiene en cuanto voluntad, esto es, como tarea. Para el arte, la religión y la filosofía el mundo humano, procedente del principio de la voluntad pensante, es un tema particular, digno de meditación, objeto para ser contemplado, representado, concebido, pero uno entre otros posibles. El mundo ético, cuya particularidad es conocida, valorada y criticada por el espíritu universal que lo sucede, es la realización más alta del principio de la voluntad y un momento necesario del espíritu absoluto, pero no más que esto.

El pensamiento descubre que el mundo humano está en una relación antagónica con «una naturaleza y un mundo exteriores».[6] A costa de ellos se ha puesto la inteligencia en la realidad; se ha dado existencia contra la naturaleza primera, y es por ello que constituye una segunda naturaleza. En el uso que hace Hegel de la expresión «segunda naturaleza» hay que considerar dos aspectos: lo segundo es superior a lo primero desde el punto de vista de las metas del desarrollo; está más cerca del fin y contiene, sobrepasado, lo anterior. La segunda naturaleza es, en cuanto mundo humano, la naturaleza espiritualizada, liberalizada, racionalizada. Pero como lo segundo se gana, piensa Hegel, por negación, subordinación, sobrepujamiento de lo primero, su superioridad es ambigua. No todo es pura y simple ganancia en el resultado dialéctico: su complejidad abarca la culpa del poder ejercido a ciegas, el dolor de

6. *WW*, X, § 552.

lo sacrificado, la deuda con lo que ha sido sometido. En la adición (*Zusatz*) al § 385 de la *Enciclopedia* se dice lo siguiente: «[...] La realización cabal del concepto de espíritu objetivo sólo se alcanza con el Estado en el que el espíritu desarrolla su libertad como mundo puesto por él, como mundo ético. Pero también esta etapa debe ser sobrepujada por el espíritu. La insuficiencia de esta objetividad del espíritu consiste en que ella no es más que algo puesto (*dass sie nur eine gesetzte ist*). El mundo tiene que ser libertado otra vez por el espíritu, lo puesto por el espíritu tiene que ser captado también como existencia inmediata. Esto es lo que ocurre en la tercera etapa del espíritu, en la posición del espíritu absoluto, esto es, en la del arte, la religión y la filosofía».

En las *Lecciones de estética* y en las de *Filosofía de la naturaleza*, en la *Filosofía de la Religión* y en numerosos pasajes destinados a explicar su concepción de la filosofía, se ocupa Hegel repetidamente de caracterizar la actividad práctica en general, su poder e importancia, y la insubsanable finitud tanto de su perspectiva como de sus resultados. «La conducta práctica no trata más que con el producto singular de la naturaleza, o con aspectos singulares de la misma. Quiere dominar las cosas naturales, pero siempre nada más que cosas particulares; la naturaleza universal no se deja amaestrar ni usar para nuestros fines.»[7] Especialmente a propósito del arte, que resulta de una superación peculiar de la unilateralidad de la voluntad, explica Hegel en qué precisamente consiste la tiranía sobre las cosas y la violencia contra la naturaleza que practica el hombre poseído de modo exclusivo por sus tareas y sus fines utilitarios. La voluntad está fundada sobre la negatividad del apetito, el cual, aunque haya pasado por muchas formas de refinamiento y haya ganado la amplitud de miras que le corresponde como apetito inteligente,

---

7. *Lecciones de filosofía de la naturaleza*, dictadas en 1823 y 1824, citadas por Manfred Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels*, p. 231.

no puede, sin suprimir su poder y su alcance prácticos, dejar a las cosas su sentido propio, respetarlas en lo que son. La voluntad es siempre voluntad de alterar lo que es, de realizar, de producir. «[...] Los intereses, fines, intenciones están en el sujeto, el cual quiere hacerlos valer contra el ser y las cualidades de las cosas. Pues sólo los puede llevar a cabo en la medida en que destruye los objetos, o al menos los cambia, los trabaja, los forma, suprime sus cualidades o los hace actuar a unos sobre los otros...».[8]

Las limitaciones que la acción voluntaria impone al ser y a la libertad de los objetos y de la naturaleza, la tiranía del mundo humano sobre el mundo, son correlativas, o el reverso, de las limitaciones del sujeto de la acción, de los hombres en su vida práctica. Aunque la voluntad autoconsciente e inteligente no lo sepa, junto con depositarse en objetos, comprometerse en empresas y proponerse fines, se limita. La definición de la voluntad como la razón pensante que se ha decidido por la finitud (*PhdR*, 13C) dice claramente que hay al menos un sentido en el cual el ejercicio del poder práctico le cuesta la libertad tanto a las cosas como a los hombres que las usan. Es verdad que la razón que se hace voluntad se recupera, al fin, de esta entrada en la finitud cuando en vez de querer propósitos limitados se quiere a sí misma, a la razón libre o libertad racional. En esta última forma acaba la voluntad, en el doble sentido de que culmina y se termina. Pero quien la conoce de este modo es el filósofo; la autoconciencia de la voluntad está limitada por las mismas limitaciones que su libertad: queriendo conocer lo que quiere y a sí misma como querer determinado. Dispone también de experiencias, hábitos y disciplinas que le permiten realizar lo que quiere. Pero no se conoce sino en tanto que metida en la empresa de la realización de su propósito, que es también la empresa de su autorrealización.

La cura de las insuficiencias de la perspectiva inteli-

---

8. *WW*, XII, 162.

gente de la voluntad ocurre fuera de la esfera práctica en sentido estricto. A la voluntad y al espíritu objetivo en general los conoce una teoría diferente de ellos. En este aspecto el espíritu práctico, o reino de la voluntad libre, no está en una situación radicalmente diversa que su antecedente, el espíritu subjetivo: pues sólo el resultado absoluto de la síntesis de ambos es la verdad de uno y otro. Pero Hegel no cree que su propio tiempo esté en condiciones de reconocer los límites de la existencia práctica; observa que la mentalidad vigente ha renunciado a más de una de las vías de acceso a esta clase de verdad. Sostiene, lamentando la moderna incapacidad para la metafísica, que es precisamente la nueva concentración en la *Bildung* práctica, en las necesidades, la que hace parecer que se puede prescindir de la metafísica. Se opina hoy que «[...] para la destreza en la vida pública y privada no serían esenciales y necesarios más que el entrenamiento y la formación práctica, y la inteligencia teórica sería incluso dañina».[9] La suerte que han corrido tanto su teoría de la libertad humana como su crítica de la voluntad en la interpretación de siglo y medio sugiere que no se equivocó en la estimación de las consecuencias de tal actitud cultural. Sobre la duración de este tipo de ceguera no parece haber dicho nada, fiel a su convicción de que la filosofía no se ocupa del futuro.

Hegel caracterizó con cierta frecuencia[10] la libertad de los hombres modernos como «*Dabei-sein*», o estar los individuos presentes y cerca de todo cuanto les concierne, y estar enterados y a cargo de ello; concurrir cuando se toman las decisiones, entender de qué se trata, no estar excluido y testimoniar cada cual por sí mismo acerca de lo propio. «Es de gran importancia para mí que sea yo quien realiza algo y lo trae a la existencia; debo hacerme presente en ello [*Dabei-sein*]; quiero satisfacerme con lo efectuado. Un fin por el cual

---

9. *WW*, IV, 14.
10. Véanse, por ejemplo, *WW*, XI, 50-51, 549; XV, 262; XVIII, 73.

debo empeñarme tiene que ser también de alguna manera mi propio fin... Este es el derecho infinito del sujeto, que se encuentre satisfecho en su actividad y trabajo. Para que los hombres se interesen en algo es necesario que se encuentren en ello y que su sentimiento de sí mismos se sienta colmado a propósito de ello.»[11]

Como siempre que se trata de la modernidad, Hegel presenta este modo característico de libertad mediante los contrastes que ofrece con el pasado. En tiempos de Platón, por ejemplo, «el hombre no había retornado tanto en sí todavía, no se había afirmado aún como para-sí».[12] Actualmente las personas no están sometidas a autoridades arbitrarias, sino que entienden las instituciones vigentes en la sociedad, reconocen las autoridades del Estado de derecho, participan en los procesos políticos decisivos. No reciben la verdad religiosa en una versión impenetrable, sino que leen ellos por sí mismos la palabra revelada en el vernáculo. «Que la Biblia misma se haya convertido en el fundamento de la iglesia cristiana es de gran importancia: cada uno debe aprender de ella por sí solo, cada cual debe definir su conciencia a partir de ella.»[13] El protestantismo en general, como la revolución francesa, son para Hegel un ingrediente esencial de la nueva participación de todos en las cosas de la vida común. «En la iglesia luterana la subjetividad del individuo y la convicción del individuo son tan necesarias como la objetividad de la verdad.»[14] Pero en particular la idea protestante del «testimonio del espíritu»,[15] según la cual cada uno tiene lo divino en sí propio y da testimonio de ello, está cerca de algunas de las principales acepciones del «*Dabei-sein*». Pues desde que lo divino se hace presente en cada cual, el individuo no precisa de intermediarios que le traigan su

11. *WW*, XI, 50-51; cf. 55-56.
12. *WW*, XVII, 79.
13. *WW*, XI, 525, cf. 526; XVI, 290; XX, 8.
14. *WW*, XI, 524.
15. *WW*, XI, 525; cf. XVIII, 216.

revelación desde fuera, ni está sujeto a autoridades[16] que entienden por él, que permiten y prohíben según criterios que desconoce. «El protestantismo pide que el hombre crea sólo lo que sabe, que su conciencia sea sagrada e inviolable; en estado de gracia el hombre no es algo pasivo sino que participa esencialmente con su libertad subjetiva; para su saber, su voluntad y su fe es indispensable el momento de su libertad subjetiva.»[17]

Pero la libertad moderna tiene muchas formas diversas y aunque su aspecto religioso es muy importante para Hegel,[18] está lejos de ser el único. En la época actual se está cumpliendo en todas las direcciones de la vida humana el principio de la subjetividad primero afirmado en sus derechos por Sócrates. «De acuerdo con el principio socrático nada es válido para el hombre, nada es verdadero, si el espíritu no da testimonio de ello. Este es el modo como el hombre es libre, está consigo; esta es la subjetividad del espíritu.»[19] La razón también es cosa de todos y el «*Dabei-sein*» debe efectuarse en todas las formas que toma la experiencia de ella por los individuos. «Explicar algo quiere decir hacerlo claro y debe llegar a ser claro para *mí*; pero esto no puede ocurrir más que con lo que ya está en mí. Debe corresponder a mi decisión subjetiva y a las necesidades de mi conocimiento, de mi saber, de mi corazón, etc. Sólo así es para mí.»[20] La madurez moral,[21] la libertad de juicio y de decisión,[22] la soberanía del pensamiento,[23] la seguridad del que se atiene a su propia experiencia de las cosas le ofrecen a Hegel otras tantas ocasiones de caracterizar a este modo limitado pero muy concreto de libertad. «En el aspecto subjetivo

16. *WW*, XI, 525.
17. *WW*, XV, 262; cf. XVIII, 202-204.
18. *WW*, XI, 524.
19. *WW*, XVIII, 74.
20. *WW*, XIX, 110.
21. *WW*, XVIII, 71-74, 78-79, 94.
22. *WW*, XVIII, 94.
23. *WW*, XIX, 328, 331.

hay que reconocer también el importante principio de la libertad que reside en el empirismo, y según el cual aquello que los hombres van a considerar válido en su conocimiento deben verlo ellos mismos, deben en persona hacerse presentes en ello.»[24] La moderna educación científica, por otra parte, que cultiva la inteligencia y hace comprensible la naturaleza y el curso del mundo, favorece la familiaridad de los hombres con el planeta que habitan. El estar presente y activo en todo lo que le concierne ha tornado al individuo seguro de sí, sostiene Hegel, y esta seguridad está en la base de las grandes empresas históricas, teóricas y prácticas del mundo moderno.[25]

La fórmula *Bei-sich-Dabei-sein*[26] está emparentada con la frase *Bei-sich-sein*, que define toda libertad, también la del espíritu como tal, que se completa cuando este retorna en sí desde la naturaleza y la historia y se recoge en sí tras la negación de toda alteridad independiente. Hegel no excluye a los hombres de la libertad del espíritu. Pero no se la atribuye tampoco sin más como si inmediatamente, la mayor parte de las veces y en cualesquiera circunstancias las personas singulares pudieran coincidir con el orden universal. Muy pocos individuos en algunas situaciones bien excepcionales representan un momento de aquel orden en proceso: Hegel les reserva un papel especial a los genios y a los héroes, pero ni a ellos, que nunca saben al cabo en lo que están, los hace iguales en todo aspecto con el espíritu absoluto. No pueden, en cuanto individuos, poseer la libertad de este y de ninguna manera cabe atribuírsela a todos los hombres. Ni siquiera a los más libres, que son los modernos. Y estas diferencias en la libertad, que es gradual, para Hegel, como la verdad y la racionalidad, son las que se hacen patentes en la expresión alemana «*Dabei-sein*», que designa el grado preciso de la libertad individual en la modernidad.

---

24. *WW*, VIII, § 38.
25. *WW*, X, § 425.
26. *WW*, XI, 549.

El espíritu *humano*, que es el existente, es el que está puesto en el espacio y en el tiempo, en una determinación en que se encuentra definido por circunstancias, por otras personas, por tareas, posesiones, posibilidades y casualidades.[27] La existencia ahí, ahora, en una cualificación, el «*Da*», o «*Dasein*», de cada cosa en tanto que singular,[28] está ligado a las posibilidades de estar cerca de, junto a, relacionado con, de ser simultáneo con, o estar lejos, separado o ser independiente con respecto a otras cosas singulares. La forma del «*Dabeisein*» es precisamente una combinación de existencia y espíritu: la exterioridad y los límites de aquella han sido interiorizados y apropiados por este, que se ha convertido a lo largo de esta operación en un espíritu singular, existente. Los existentes, que son inevitablemente unos entre otros,[29] tampoco poseen en sentido estricto la posibilidad de una coincidencia plena y cabal consigo, que Hegel le atribuye al espíritu absoluto y al pensamiento puro, que han dejado atrás la singularidad variada, finita y cambiante del «*Dasein*» o de la existencia. Pues la existencia misma envuelve siempre alteridad, exterioridad, multiplicidad, dispersión, finitud,[30] y estas determinaciones excluyen la absoluta coincidencia consigo en que consiste la libertad. «Sólo allí hay libertad donde no hay nada de otro para mí que no sea yo mismo.»[31]

Desde el punto de vista de las personas singulares, de sus intereses y sus fines, hay, sin embargo, una diferencia total entre formar parte de un mundo que es el propio de ellas y encontrarse en circunstancias ajenas, privadas de derechos, de tareas y de posibilidades de realización. Pertenecer a un mundo humano y ser reco-

---

27. *WW*, VIII, § 90, 91, 92.

28. «El individuo es algo que está ahí [*Da*]; no es hombre en general pues este no existe, sino que es algo determinado.» *WW*, XI, 52.

29. *WW*, VIII, § 93.

30. *WW*, IV, 122-124.

31. *WW*, VIII, § 24, *Zusatz* 2.

nocido en él es lo contrario de la enajenación, es el camino abierto hacia la universalidad, la mejor posibilidad del individuo en cuanto tal. Nunca como ahora, piensa Hegel, han estado las cosas tan preparadas para que todos emprendan este camino. «Entonces los hombres exigen que si han de empeñarse en favor de un asunto este tiene que ser interesante para ellos; que puedan tomar parte [*dabei-sein*] de acuerdo con su opinión, convencidos de la bondad (del asunto) o del derecho, la ventaja o utilidad (de ellos). Este es un rasgo esencial especialmente de nuestro tiempo, en el que los hombres ya casi no quieren dedicarse activamente a una empresa llevados por la confianza o por una autoridad, sino guiados por su propio entendimiento, por su convicción independiente y su opinión.»[32] Pero esta doctrina hegeliana sobre la situación contemporánea no debe ser malententida en el sentido de que las personas singulares han superado su condición de existentes finitos. La alteridad de lo otro que el individuo no ha desaparecido; ella está, por decir así, moderada por la familiaridad y el hábito de tratar con el mundo relativamente racional de la civilización nueva, pero no suprimida, y nunca puede llegar a estarlo.

Aunque los individuos pueden sentirse enteramente conformes y contentos con el sitio y el momento en que viven y aprobar el mundo que los aprueba como agentes de sus actos y autores de sus obras, el filósofo no puede tomar ese acuerdo entre ellos y su mundo sino como una forma particular de existencia humana e histórica. La llamará libre porque el mundo histórico que logró conformar a sus habitantes y los hombres que consiguieron apropiarse espiritualmente del mundo en que les tocó vivir aportaron cada uno lo suyo a la realización de una y la misma configuración real del espíritu universal. Desde el punto de vista del niño, dice Hegel, se puede decir que su saber y su voluntad son racionales, o libres, en la medida en que él conoce la

---

32. *WW*, XI, 51, cf. 53.

voluntad de sus padres y la quiere.[33] Lo mismo le ocurre, en otro nivel, al ciudadano. «El saber que el ciudadano tiene de su patria y de las leyes de esta es un saber racional *en la medida* en que [la patria y las leyes] tienen para él un valor absoluto al que él y su voluntad individual deben somterse.»[34] Desde la perspectiva de la idea filosófica de libertad racional, sin embargo, no se podrá decir ni que el niño ni que el ciudadano de un Estado particular son realizaciones acabadas de esta idea, sino sólo que están consigo en lo suyo. No hay discrepancia entre su saberse y su quererse y lo que son en el mundo al que pertenecen. Esta coincidencia y falta de división y de conflicto es lo que hace posible que el mundo de ellos les parezca lo absoluto mismo a ellos. Pero ningún mundo que es el de uno o el de muchos individuos existentes es lo absoluto de verdad y para el pensamiento universal. La apariencia de absoluto de un cierto mundo histórico, que llegó a ser y se terminará para dejar lugar a otro diferente, no es, sin embargo, una mera apariencia. Para las existencias que florecen durante su vigencia ese mundo presente es la presencia de lo absoluto. Gracias a esa presencia actual se puede llamar libres a los hombres que pertenecen a él. Sin esta experiencia de la actualidad manifiesta de lo absoluto en el mundo que conocen y aprueban vivirán como el niño que obedece a sus padres por miedo. O como el ciudadano que carece de derechos. Les faltaría aún la libertad relativa de aquellos cuyo saber y cuya voluntad participan en la vigencia del mundo en el que viven.

---

33. *WW*, VIII, § 82.
34. *Ibid.* El subrayado en esta cita es mío.

VI

EL MUNDO MODERNO Y LA FILOSOFÍA

«Der Geist ist wesentlich jetzt»
(*WW*, XI, 120)

1

El principal cometido de la filosofía ahora, dice Hegel en 1816, es recuperar para sí misma el lugar que debe corresponderle a la teoría, a la ciencia, en el mundo moderno. Pues «la miseria de los tiempos»[1] consiste mayormente en esto, que el lugar de lo más alto está ocupado por lo que no se merece tal posición. «La miseria de los tiempos les ha conferido una tan grande importancia a los pequeños intereses vulgares de la vida diaria [...].»[2] La dedicación a ellos se lleva todas las energías. La actualidad está marcada por la ceguera para las posibilidades humanas superiores y por la prontitud para contentarse con otras menos buenas. La filosofía tiene que conquistar ella misma, por tanto, con su esfuerzo, el reconocimiento que los tiempos presentes no le darán por propia inclinación de ellos. Para saber cuáles son ahora las oportunidades abiertas a la teoría hay que considerar, cree Hegel, la manera como la actualidad se diferencia de los tiempos recién pasa-

1. *Einl*, p. 3, 4.
2. *Ibid.*, p. 3; cf. 5.

dos. Pues estos han sido en general poco favorables a la concentración del espíritu indispensable para que prospere el pensamiento. Hegel se refiere a la agitación política que ha dominado Europa y piensa principalmente en la gran revolución de Francia y en las guerras napoleónicas: la agitación enemiga de la ciencia ha ocupado casi completamente las últimas décadas. Los mejores talentos han sido sacrificados a la actividad exterior y no han existido las condiciones de que depende la concentración en sí, el recogimiento. De manera que «la miseria de los tiempos» se ha aliado con «el interés por los grandes acontecimientos de alcance universal [*die grossen Weltbegebenheiten*]»,[3] para producir la situación de la teoría que Hegel lamenta, critica y desea corregir. Si no es posible sustraerse a los asuntos prácticos no es posible la filosofía; discutiendo el sentido más antiguo de la palabra «filósofo» sostiene Hegel que se la introduce para designar a un teórico de una nueva especie en Grecia. «*Sofós* se llamaba el hombre sabio que se dedicaba también a cosas prácticas que no le concernían sólo a él; [...] filósofo (en cambio) señala en especial (la posibilidad) contraria de aquella que tiene participación en cuestiones prácticas, esto es, en cuestiones públicas y políticas...»[4]

El estado de la filosofía como ciencia, dice, no ha sido nunca peor que ahora.[5] El vacío producido por la dedicación política, por los tiempos tormentosos y la vulgaridad triunfante, ha sido llenado de superficialidad y de trivialidad, que «llevan la voz cantante en la filosofía y se han instalado por doquiera».[6] Las personas de mérito se han estado dedicando últimamente a los asuntos prácticos, sostiene Hegel ante los estudiantes de Heidelberg al iniciar su curso de *Historia de la filosofía*. «Nosotros los mayores que maduramos en medio de las tormentas de la época podemos decirles: felices

---

3. *Ibíd.*, p. 4.
4. *WW*, XVII, 243; cf. 211, 250; XVIII, 57.
5. *Einl*, p. 4.
6. *Einl*, p. 4.

ustedes cuya juventud cae en estos días en que pueden entregarse sin preocupación a la verdad y a la ciencia.»[7] «Ahora [...] podemos confiar que junto al Estado, que se ha devorado todos los intereses [...], que junto a lo político y a los intereses ligados a la realidad cotidiana, florezca de nuevo también la ciencia pura, el mundo libre y racional del espíritu.»[8]

Hegel describe una situación europea; en la medida en que distingue a Alemania del resto del continente lo hace para exhortar a la acción: es necesario que sus estudiantes tengan confianza en la ciencia, como el filósofo la entiende, y confianza en sí mismos. «La valentía para la verdad, la fe en el poder del espíritu, son los primeros requisitos de la filosofía.»[9] «Veremos —les dice— que en los otros países europeos donde se cultivan las ciencias y la cultura del entendimiento con fervor y respeto, la filosofía, salvo por el nombre, ha desaparecido o está en decadencia, y no queda de ella ni aún el recuerdo o barrunto.»[10] En Alemania, donde la filosofía se ha conservado, existe la posibilidad de restituirla a su lugar debido. Esta ciencia casi enmudecida, afirma Hegel, puede ahora hablarle al mundo, que se había tornado sordo; hay motivos para pensar que puede conseguir hacerse oír ahora. «Parece haber llegado el momento [...].» «La nación alemana ha conseguido sa-

---

7. *Ibíd.*, p. 5.

8. *Ibíd.*, pp. 3-4; sin embargo Hegel expresó a veces, por la misma época, otros deseos para la juventud alemana y es más o menos difícil creer que no se referían a los estudiantes de filosofía: «Los últimos acontecimientos mundiales, la lucha en favor de la independencia de Alemania, le ha insuflado a la juventud universitaria alemana un interés superior al inmediato relativo a su seguridad y manera futura de ganarse la vida; ella derramó también en parte su sangre con el propósito de que los «*Länder*» alemanes tuvieran constituciones libres, y han traído de los campos de batalla la esperanza de actuar un día ampliamente con tal propósito y de tener una actividad eficaz en la vida política del Estado». *WW*, VI, 365-366.

9. *Einl*, pp. 5-6.

10. *Ibíd.*, p. 4.

carse de lo peor...»[11] «Podemos esperar que junto al Estado, que absorbe todo el interés [...] pueda florecer también la ciencia pura...»[12] Alemania parece estar llamada a corregir el problema europeo de una vida humana y cultural a las que les falta el ejercicio actual de su mejor posibilidad. «Deseo que esta Historia de la filosofía los estimule a captar el espíritu del tiempo, que nos es natural, y a arrancarlo de su naturalidad, esto es, de su mudez y su inercia, para ponerlo al día, y traerlo con conciencia —cada cual en su sitio— a la luz del día.»[13]

Hoy resultan sorprendentes las reclamaciones de Hegel en favor de la filosofía; es posible que ningún otro aspecto especial de su pensamiento sea tan difícil de tomar en serio en la actualidad y de comprender en todas sus consecuencias. Particularmente ciertos detalles de la concepción hegeliana de las relaciones entre el tiempo presente y la filosofía nos dan a sentir las diferencias que nos dividen de aquella época y del pensador que la concibió como la edad de la filosofía. Las comparaciones de que se vale Hegel para referirse a las posibilidades de la filosofía en la situación europea de entonces pueden servir de ilustración de la distancia que nos separa de un siglo y de una manera de pensar de los que estamos, sin embargo, todavía muy cerca en otros aspectos. Los filósofos alemanes deben hacerse cargo, les dice Hegel a sus estudiantes, de que poseen una misión sagrada; ella se parece a la de la familia ateniense que guardaba los misterios eleusinos; a la de los

---

11. *Ibíd.*, p. 3.

12. *Ibíd.*, pp. 3-4. Cf. el enfoque del presente trabajo con el del ensayo de M. Kerkhoff, *Acerca del concepto del tiempo en Hegel*. En vez de ver la posición de Hegel frente a su tiempo como parte de un proyecto práctico en el que para él está envuelta decisivamente la suerte de la filosofía como ciencia, el autor la aborda como un aspecto de cierta mentalidad (¿patológica?) de la generación de alemanes a la que, además de Hegel, también pertenecen Hölderlin, Schelling y otros.

13. *WW*, XIX, 691.

habitantes de Samotracia que conservan y practican un cierto culto superior de Dios. La tarea filosófica de los alemanes los hace comparables, finalmente, a la nación judía que también fue elegida una vez para cumplir con una misión de carácter universal, a saber, la de cultivar la conciencia más desarrollada de la época, la conciencia de la que saldría el espíritu renovado de la próxima edad humana.[14]

La filosofía del último cuarto del siglo XX, y en menor medida la de todo el siglo, carece de gran pretensión relativamente a su propia importancia, alcance, poder, independencia y dignidad. Nos parece que esta circunstancia contemporánea hace difícil la interpretación adecuada de la idea hegeliana de filosofía. Los grandes cambios en la manera como la filosofía se entiende a sí misma no son capaces de inducir errores de interpretación por sí solos; pero una gran extrañeza mutua entre distintas formas de concebirla tenderá a favorecer la difusión de los malentendidos que se producen por otras razones. En el caso de Hegel, a pesar de que tenemos detrás una historia de 150 años de interpretación, estamos lejos todavía de llegar a un acuerdo general sobre el sentido fundamental de su obra. Desde luego este punto: Hegel hizo filosofía animado por la convicción de que esta tenía la posibilidad de ser un modo privilegiado de la totalidad de lo que es,[15] el modo conciliado y verdadero de esa totalidad, y que los tiempos entonces actuales eran la época propia de la filosofía.[16] Las consecuencias negativas de nuestra

---

14. *Einl*, p. 4.

15. *WW.*, XVIII, 331; XV, p. 37.

16. «El desarrollo del espíritu de los tiempos ha provocado que el pensamiento y el modo de consideración ligado al pensar se hayan convertido para la conciencia en una condición irrecusable de lo que ella admitirá como verdadero y reconocerá.» «Hinrichs Religionsphilosophie», en *Berliner Schriften*, p. 87. Cf. p. 80. «El pensamiento busca principios generales de acuerdo con los cuales juzga todo lo que vale para nosotros; y nada tiene validez sino aquello que es acorde con estos principios.» *WW*, XVIII, 9; cf. 20.

dificultad para comprender tal convicción alcanzan de manera decisiva a los esfuerzos por establecer una interpretación satisfactoria y convincente de la obra de Hegel.

Como actividad humana de pensar concretamente, la filosofía constituye, para Hegel, un proceso autónomo y productivo que establece aquella totalidad verdadera transformando poderosamente todos los contenidos que se incorpora. Y no sólo tiene la vocación irreprimible de incorporárselos a todos, sino que debido a un cierto carácter propio que Hegel le atribuye a los tiempos a la sazón actuales, está destinada a conseguir en ellos lo que quiere. Se convertirá así en lo que ha estado tratando de llegar a ser a lo largo de toda su historia de 25 siglos. Lo que se efectúa a través de esta historia se parece poco, en suma, según Hegel, a lo que producen otros procesos a primera vista comparables. Las dos o tres esferas más cercanas, la de la religión cristiana reformada, la de lo que Hegel llama la poesía romántica y la de la cultura científica post-renacentista, resultan, ser, al fin, diferentes de la filosofía pues, aunque todas ellas son pensamiento como la teoría especulativa, son modos de pensamiento cuya libertad y cuyo poder de transformar los contenidos que elaboran no se pueden comparar ni por su importancia ni por sus efectos con la libertad y el alcance del pensar filosófico.[17] Debido a esta diferencia Hegel decide separar bastante tajantemente entre modos de pensar y reservarle a la filosofía sola, con su radicalismo y su capaci-

17. Sobre el poder disolvente del concepto dice Hegel: «El concepto es lo negativo simple en lo cual se hunde toda determinación, todo ente y singularidad». *WW*, XVIII, 5; cf. 6, 8, 11, 26-27. Esta negatividad está, sin embargo, compensada para Hegel por la potencia fundante del concepto, que repone contenidos sustanciales más concretos en sustitución de los menos universales: «Dios, el bien platónico, son productos del pensar, algo puesto por el pensamiento». XVIII, 31. «No hay que detenerse sólo en este aspecto negativo del movimiento de todas las cosas.» XVIII, 6.

dad de llevar a término las cosas, la posibilidad de establecerse como una totalidad autosuficiente y original que no tiene par entre las realizaciones del pensamiento no especulativo. La filosofía obtiene resultados universales en vista del valor intrínseco que encuentra en ellos, sin consideraciones externas o ulteriores. No precisa, por tanto, de ningún tipo de justificación diversa de ella misma; en tanto que modo suficiente de la totalidad de lo que es se engendra y se cierra sobre sí como un círculo. En vista de tales características se comprende que para Hegel la filosofía florezca con particular fuerza en épocas en que otras empresas históricas parciales y exclusivas, que no tolerarían el surgimiento de formas a la vez solitarias y autosuficientes de actividad, se hallan desorganizadas o en descomposición. La filosofía, que sale de la desintegración de formas más inmediatas de vida, no está al servicio, sin embargo, de una restitución de la existencia a su salud perdida. En su autonomía es la mejor de las posibilidades de la historia humana; estos tiempos tardíos, piensa Hegel de sus propios días, son apropiados para un renacimiento de la filosofía. Tal renacer, que está en preparación desde hace muchos siglos, debe cumplirse ahora mismo, y se cumplirá.

Propondremos ahora una explicación de la manera como Hegel entiende su propio tiempo y las relaciones que la filosofía en general, y la propia obra en especial, tienen con la época en que le tocó vivir. Sería superfluo prestar atención al hecho de que un gran filósofo creyó que lo más urgente era hacer filosofía y que su tiempo estaba destinado a ser, como ninguno, el tiempo más apropiado para esta actividad, si no fuera por las consecuencias que, patentemente, tiene no prestar atención a ello. Algunas de las principales interpretaciones del sentido de la obra de Hegel que circulan hoy entre nosotros han equivocado su camino por haberse distraído de esta verdad de Pero Grullo.

La introducción al curso de *Historia de la filosofía*

del año 1816,[18] que hemos citado antes, posee una importancia especial; desde luego: fue escrita por Hegel mismo, a diferencia de la mayor parte de las introducciones a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y de todas estas. Pero es valiosa también por la claridad y la determinación con que el filósofo expresa en ella la relación primordial que ha establecido con su propio tiempo. Los intérpretes de Hegel han tendido a ignorar lo que nos revela, y han preferido entender que el filósofo tuvo otros intereses epocales más decisivos para su pensamiento que el filosófico.[19] Las interpretaciones que presentan a la obra de Hegel ya como la filosofía de la revolución francesa, ya como la del Estado prusiano, por ejemplo, le conceden a la experiencia especial de lo político un lugar que Hegel le negó expresamente en numerosas ocasiones, para afirmar, en cambio, la importancia fuera de toda comparación de la actividad de pensar conceptualmente, o de la teoría libre, en que consiste la filosofía. Un error comparable tienden a cometer quienes intentan explicar todo el pensamiento de Hegel a partir de las relaciones que este sin duda tiene con la religión y la teología cristianas. Poseen la «ventaja» sobre los anteriores de que se encuentran más cerca de declaraciones verbales expresas de Hegel, pero, tal como las interpretaciones «políticas», esta sólo se puede defender al cabo a costa de la peculiaridad de la filosofía y de su esencial independencia, que Hegel afirmó sin vacilaciones. La mayoría de los representantes de esta última posición, movidos

18. *Einl.*, pp. 3-17, preparada en Heidelberg. Junto con la introducción a las lecciones de Berlín (1820) y una hoja suelta son las únicas introducciones de la mano de Hegel. Las demás proceden de los cuadernos de estudiantes que se han conservado.

19. Así, por ejemplo, insinúa Joachim Ritter, uno de los mejores intérpretes de Hegel en la segunda mitad del siglo XX, y sin duda el más influyente sobre los estudios hegelianos alemanes, quien llama a la de Hegel ambiguamente «una filosofía de la revolución». Véase su ensayo «Hegel und die französische Revolution», en *Metaphysik und Politik*, pp. 183-255.

por intereses teológicos, y a veces también eclesiásticos, se abstienen de señalar en dirección de la diferencia tan radical que Hegel establece entre el pensar propio de la religión y la teología y el pensar de la filosofía. Considerando aún otra corriente interpretativa: la filosofía de Hegel no es el fundamento sistemático de las ciencias históricas y sociales. Para Hegel la relación entre ciencias especiales y filosofía[20] hay que establecerla dentro de esta última, como parte de la autoconciencia de sí del pensar filosófico y no como parte de una historia de las ciencias empíricas o de una epistemología de inspiración positivista que admitirá referirse a la metafísica con la condición de que ella haya generado «*malgré soi*» alguna nueva ciencia especial. Finalmente, la filosofía de Hegel no es tampoco una versión filosofante del historicismo, que se diferencia de otros historicismos porque anuncia el fin de la filosofía, o el fin del arte, o la superación de la religión, o el término de la historia humana. El pensamiento filosófico se interesa sólo a su manera, y secundariamente, por la historia de sus principales temas, según Hegel, y además el concepto filosófico de la «historia» de un asunto filosófico difiere mucho del «concepto» de historia que manejan los historiadores.

Ninguna esfera particular del mundo o de la experiencia puede prevalecer, en su particularidad, sobre el pensamiento conceptual que es lo que es, según Hegel, en la medida en que habiendo pasado a través de ellas las tiene convertidas en sí, en concepto. Sólo si el paso de lo particular a la universalidad del concepto hubiera fracasado sería necesario recurrir a esferas especiales de experiencia para descifrar el discurso correspondiente. Pero en tal caso, y precisamente debido a ese fracaso, el discurso no alcanzará a ser filosófico. Sólo allí donde se ha efectuado el progreso del pensamiento hacia la verdadera universalidad hay filosofía; y si la hay, ella se explica en sus propios términos, y no en los de un sec-

20. *WW*, VIII, 53.

tor pre-conceptual de la experiencia o de la realidad. Si examinamos juntos el concepto hegeliano de filosofía y el programa de actividad filosófica que Hegel creía adecuado para su época tendremos parte de la base sólida que se necesita tanto para entender el sentido primordial de su proyecto teórico como para enjuiciar las principales interpretaciones de la obra de Hegel que circulan entre nosotros.

2

«He dedicado mi vida a la ciencia», dice Hegel reflexionando sobre las relaciones entre el carácter de su época y las posibilades de la teoría.[21] También los griegos, sostiene en otro lugar, comenzaron a pensar en un momento como el nuestro y para retirarse de la política y de un mundo convulsionado[22] que ya no ofrecen satisfacción a los más exigentes. Y esta relación entre época y teoría no es una coincidencia histórica sino una constante; la filosofía nace de la descomposición, *des Verderbens*[23] y ofrece un cierto tipo de cura para ella.[24] La historia de la filosofía, que no pierde su continuidad a pesar de que atraviesa varios mundos históricos diversos, nos ofrece otros ejemplos de este rasgo esencial del pensamiento racional: la decadencia del orden imperial romano y la de la Edad Media producen nuevos brotes de vitalidad filosófica.[25] La convicción acerca del origen de la filosofía que Hegel expresa en Heidelberg y en Berlín hasta el fin de su vida la tiene ya al comienzo de su carrera: la filosofía nace de la disolución de las formas más inmediatas de la vida, es cosa

21. *Einl*, p. 5.
22. *Ibíd.*, pp. 151-152.
23. *Ibíd.*, p. 153; cf. *WW*, I, 150 y VII, 199, 200. Conviene no perder de vista que Hegel se refiere de varias maneras al origen de la filosofía. Cf. VIII, 55-56; XVIII, 3, 50, 69.
24. *Einl*, p. 151.
25. *Ibíd.*, pp. 152-155.

de tiempos avanzados o tardíos. En 1801, escribiendo sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling, concede que hay un sentido importante en el cual se puede decir que la filosofía proviene de la inmoralidad.[26] Casi 30 años más tarde dice todavía lo mismo del origen de la filosofía: «Surge, pues, cuando la vida moral de un pueblo se disuelve y el pensamiento huye a los ámbitos del pensamiento para buscarse un reino interior».[27] Y cuando ocurre que la filosofía comienza allí donde subsisten aún algunas formas de la salud primera de la vida social, entonces ella se convierte en un poderoso disolvente de las mismas. «Aparece el pensamiento. La consecuencia de esto es que el mundo existente, el espíritu en su moralidad real, la fuerza de la vida son negados; y que el pensamiento ataca y hace vacilar al modo sustancial de existencia del espíritu, [esto es] las costumbres sencillas, la religión sencilla, etc. De esta manera se inicia el período de la corrupción [*des Verderbens*].» «La filosofía comienza en la decadencia de un mundo real.»[28]

El origen, sin embargo, no hace a la cosa, no decide por sí solo de su valor y su sentido. Lo que sale así de la descomposición del tejido básico de la vida social y a costa de él es lo excelente propiamente tal. La filosofía es el producto final de la actividad libre de la razón y esta, el mejor destino y el cumplimiento cabal del hombre. En tal aspecto la filosofía resulta ser para Hegel el fin humano universal en el que encuentran su justificación última todos los demás fines valiosos y posibles. Ninguna de las reservas modernas acerca de la grandeza, la independencia y el alcance del saber racional encuentra acogida favorable entre las ideas de Hegel. La diferencia tajante que establece una y otra vez entre

26. *WW*, I, p. 150.
27. *Einl*, p. 153, cf. 151, 154, 61.
28. *Ibíd.*, p. 151; cf. 150, 156, 186-187, 188-189; *WW.*, XI, 117, 118; XVIII, 3, 5, 8, 9, 11, 20, 26.

el escepticismo antiguo y el moderno[29] puede servir para ilustrar su actitud en este punto. El escepticismo griego, o pirronismo, es la duda relativa a lo sensible, a la existencia independiente de cosas materiales finitas dotadas de determinaciones estables y capaces de librar la verdad acerca de ellas. Tal duda es una parte necesaria, una obligación de la filosofía que la salva del dogmatismo intelectual. El escepticismo moderno, en cambio, o la duda acerca de la razón y la verdad racional es simplemente incompatible con la filosofía como tal. Desde esta perspectiva los nuevos escépticos, como Hume o como Schulze, no sólo no entienden las condiciones de que depende la teoría como tal, sino que tampoco comprenden el carácter de la moderna cultura científica: por eso adoptan una posición que es un atentado ciego contra las posibilidades intrínsecas de la época.[30]

La exaltada estimación de la teoría es una constante del pensamiento de Hegel. Su afirmación incondicional de la vida contemplativa debe ser comparada de preferencia con la de Aristóteles,[31] en especial donde este se refiere al pensamiento que se piensa a sí mismo, pues será difícil encontrar un paralelo moderno. Hegel, a diferencia de Aristóteles, sin embargo, convierte la razón universal o concreta que se exhibe en la filosofía (o mejor: que existe a la sazón como filosofía) en el principio dominante de un mundo histórico, a saber, del mundo moderno. Para empezar a entender este paso tan comprometedor es necesario tener en cuenta las principales condiciones de que Hegel hace depender tal principio racional. No cualquier manera de teorizar llena los requisitos de la auténtica razón especulativa o filosófica. El razonamiento abstracto y el pensar representa-

---

29. *WW*, VIII, 122.
30. *WW*, XVIII, 540-586 y XIX, 487-500, 687.
31. Véase el ensayo de J. Ritter, «Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles», op. cit., pp. 9-33, y el de N. Rotenstreich, «The essential and the epochal aspects of philosophy».

tivo (*Vorstellung*), las principales operaciones del entendimiento, no manifiestan adecuadamente la razón universalizada en cuestión. Sólo la *Vernunft*, la razón libre, mediada por la conciencia, la voluntad y la inteligencia abstracta, posee la combinación de variedad y de coherencia sistemática necesarias al principio que rige y explica la realidad de un mundo histórico tardío, heredero de todo el pasado de la humanidad. En cuanto razón teórica libre ella envuelve la práctica, a diferencia de la inteligencia abstracta que se le opone, y la deja fuera de sí. De toda época histórica se puede decir que es, en cierto aspecto, filosófica por cuanto todas poseen, por necesidad de acuerdo con Hegel, un principio racional que gobierna sus distintos elementos y los coordina entre sí hasta formar un mundo dotado de un cierto carácter individual, susceptible de ser pensado. Pero no de todas ellas vale la afirmación de que son eminentemente filosóficas, que Hegel hace respecto de la modernidad. ¿En qué reside para él, propiamente, la diferencia?

Lo que Hegel llama «nuestro tiempo», «esta época», «la modernidad» (*die Neuzeit*) es algo bien distinto de lo que con los mismos nombres designaría alguien que careciera de la vocación universal y del interés especulativo del filósofo. El mundo moderno coincide a menudo para Hegel con la era cristiana, especialmente en sus epocalizaciones de la historia universal. La perspectiva misma de una historia filosófica de la humanidad, que pretende abarcar juntos el presente y todos los tiempos pasados para descubrirlos como idea, le confiere una vastedad a primera vista desconcertante a lo moderno. Cuando Hegel habla, en cambio, más bien de asuntos sociales y políticos tomados separadamente, la época moderna suele comenzar con la reforma protestante, extenderse hasta tiempos de Hegel y poseer la condición de tiempo abierto pendiente de completación. A pesar de esta elasticidad de las fronteras temporales de la modernidad, según el asunto de que se trata, la idea que Hegel nos ofrece de su carácter fundamen-

tal es bastante unitaria y coherente. La examina a propósito del arte y la religión, del derecho y la filosofía, del trabajo y la sociedad, de la ciencia y de la moral, de instituciones de toda clase, de las opiniones, los Estados y las empresas históricas en general. El de la modernidad es un tema omnipresente en su obra. Pero no tanto, como se ha dado en decir últimamente, por el interés del filósofo en los asuntos del día, en el sentido periodístico actual del término. Creemos que esta atención permanente dedicada a la modernidad se debe sobre todo a la conexión esencial de la misma con la propia tarea filosófica en desarrollo y con una cierta noción de lo que son el pensamiento y la verdad especulativa.

La modernidad es para Hegel, desde sus escritos más tempranos, la época de la humanidad cristiana. El entusiasmo reformista de la obra juvenil recurre con toda naturalidad a los valores del cristianismo protestante del medio en el que el filósofo creció y se educó. Lo que necesita la sociedad de su momento no puede proceder sino del protestantismo luterano, y este es identificado, para los efectos que preocupan al joven Hegel, con el cristianismo como tal. Pues el interés que lo mueve en los primeros escritos no es todavía filosófico en el sentido estricto establecido por el propio Hegel en su obra posterior, sino práctico; esto es, cultural y político a la vez, y en cierto sentido también religioso.[32] En consonancia con el carácter de estos intereses Hegel decide casi sin argumentar que el cristianismo es el de aquí, y que es para este momento, de ahora. La vigencia actual de los principales contenidos cristianos no será cuestionada nunca después por Hegel, aunque la versión especulativa de los mismos que en-

---

32. Manfred Riedel en su ensayo «Wissen, Glauben, Wissenschaft: Religiosphilosophie als kritische Theologie», en *System und Geschichte*, pp. 65-95, discute iluminadoramente este punto: «El tema de las llamadas *Theologische Jugendschriften* es la religión a diferencia de la teología, y en contraste con ella» (p. 78).

contramos en su obra es muy otra cosa que su versión eclesiástica y teológica. Al problema de la diferencia entre el cristianismo institucional y la versión pensada por Hegel del mismo nos referiremos más adelante, por lo menos a los aspectos de esta diferencia que atañen a la idea de modernidad. En lo relativo a la asociación de cristianismo y modernidad en los escritos juveniles: cuando el joven reformista se torna en el metafísico de la idea absoluta, conserva la convicción de que aquello que apareció primero en la historia como religión cristiana está estrechamente ligado a la verdad que la filosofía moderna debe pensar y formular. Aún después de haber llegado a la convicción de que la verdad que corresponde a la cultura moderna es científico-exacta[33] y debe llegar a ser especulativa[34] —lo cual supone decir que ya no es ni religiosa ni teológica—, Hegel persiste en caracterizar la modernidad como la era del cristianismo. La clave de la aparente inconsecuencia que hay en concebir la misma época como edad de la filosofía y como edad del cristianismo reside en la convicción de Hegel de que la verdad moderna es un desarrollo del cristianismo que, aunque lo transforma, no sólo no rompe con él sino que más bien lo perfecciona. «En particular es ahora cuando la filosofía es esencialmente ortodoxa, [...].»[35] Así es que cuando Hegel se dispone a buscar el alma y el gobierno interior del mundo a la sazón presente comienza siempre considerando la figura de Cristo. Allí, antes y mejor que en ninguna otra parte, se puede ver la novedad de los tiempos nuevos, de la *Neuzeit*.

3

Con Cristo la historia universal queda marcada, según Hegel, por un suceso que difiere radicalmente de

33. *Ibíd.*, nota 5; cf. *WW*, VIII, 49-51, y XIX, 270.
34. *WW*, VIII, 36, 425; XII, 146; XVII, 104; XIX, 684.
35. *WW*, XVI, 207; cf. XI, 41.

todos los otros que forman parte de ella. Dios se hace hombre y queda superada la separación esencial entre lo humano y lo divino,[36] entre la existencia aquí y la verdad[37] entre lo fáctico y lo significativo, separación que coartaba la espiritualidad antigua. Lo que había sido inconcebible se hace accesible al pensamiento.[38] La superación de una realidad así dividida[39] pone de manifiesto en general que los elementos dispersos y conflictivos del mundo histórico pueden ser unidos y reconciliados. Más aún: el conocimiento filosófico de la necesidad que opera en estos conflictos redundará después en la seguridad de que el orden universal de la idea se impondrá sobre ellos. De manera que la encarnación, ese suceso que es también una verdad, a saber, la de la unidad de lo finito y lo infinito en el espíritu, representa un vuelco de los tiempos, la inauguración de la era del retorno a la unidad íntegra del todo. Esta unidad reconciliada se expresa, en su versión teológica, en la afirmación de la unidad espiritual de Dios y el hombre.[40] Así es que el cristianismo santifica al hombre a partir de la encarnación: cada uno y todos somos eso que Dios se hizo,[41] y lo somos a sabiendas por cuanto el sentido de la encarnación fue revelado por Cristo mismo. La importancia sin límites de las personas, que el cristianismo proclama y les inculca a ellas mismas, depende de que en cuanto espirituales sus posibilidades incluyen la de una unificación con Dios.[42] A través

---

36. *WW*, 226; VIII, 404; XI, 416, 421, 479; XIII, 142, 143; XVI, 283, 286-294, 307; XVII, 141; XIX, 132; XX, 165.

37. *WW*, XI, 425; XIX, 102-103.

38. La reconciliación de que aquí se trata reside, por de pronto, en el saber acerca de la unidad de lo previamente separado: *WW*, XVI, pp. 281, 282 y XIX, p. 107.

39. *WW*, VIII, 404; XI, 416; XVI, 194.

40. Considérese el concepto hegeliano de comunidad religiosa, *Gemeinde*, en *WW*, XVI, 307-356 para un aspecto de la interpretación filosófica de esta unidad espiritual.

41. *WW*, XI, 325, 479, 494; XIX, 112, 145.

42. *WW*, XI, 416, 427.

de esta relación directa y libre[43] con lo incondicionado, relación que no es un secreto sino un saber discursivo,[44] se le hace manifiesta al individuo su propia condición absoluta y la de los demás. El cristianismo funda una nueva época humana[45] y al mismo tiempo ofrece la interpretación teológica del significado de la situación inaugurada.

Hegel repensará filosóficamente el contenido de esta versión teológica de la modernidad: este es su programa teórico para una filosofía cuya tarea es la concepción de su propio tiempo. La novedad de los tiempos nuevos consistirá para este pensamiento, que en cierto respecto resultó ser, de acuerdo con los planes de su autor, una versión especulativa del cristianismo, en el saber acerca de la infinitud del espíritu en el que reside la unidad de Dios y el hombre. La condición del hombre moderno será concebida por Hegel de preferencia como subjetividad libre. Con el cristianismo entra en el mundo, dice, el saber[46] de que el hombre es libre. No ya libre en relación con alguna posición social, capacidad o característica peculiares, sino como hombre. Aunque la libertad de los tiempos nuevos no es, en su teoría, ni primordial ni exclusivamente política,[47] Hegel la explica a menudo por contraste con la libertad en la polis antigua, especialmente cuando se refiere a la manera como pasa de su particularidad a su universalidad. La libertad ya existía en la ciudad griega como la característica de los ciudadanos, ese grupo especial de hombres. Pero ella no pasó allí de ser cosa de algunos. El cristianismo, en cambio, anuncia la libertad del

43. *WW*, X, 10.

44. *WW*, XI, 427; XIX, 100, 101, 102-103, 107.

45. *WW*, XI, 409-430.

46. *WW*, XI, 427; cf. 441, 519-569; XV, 263.

47. La libertad moderna tiene muchos aspectos diversos; es, por ejemplo, tanto política como moral; *WW*, VII, 196, 439; XII, 257-259; XV, 202; XVIII, 48-49. Hegel se manifiesta expresamente en contra de una politización de la moral; en esto se ve, entre otras cosas, hasta qué punto considera que se trata de dos formas diversas de libertad: VII, 330-331, 284-285; IX, 539.

hombre como tal, la de todos y de cada uno de los seres espirituales finitos que pertenecen en último término a la unidad del espíritu infinito. La filosofía de la era cristiana,[48] que se dispone a concebir el espíritu infinito que reúne a Dios y a los hombres, busca en el individuo el elemento incondicional —«la interioridad [...] el lugar donde se decide acerca de todo lo casual»—[49] gracias al cual pertenece de derecho a aquella unidad reconciliada. Hegel lo designa de preferencia como subjetividad libre. Un individuo es absolutamente valioso, único e infinito en cuanto sujeto. Y es también como tal que es libre: la libertad reside en la subjetividad, ese carácter universal de todos los seres espirituales. «En el principio moderno [...] el sujeto se torna libre para sí.» «El hombre tiene absolutamente un valor infinito.» «Hombre y Dios [...] son uno.»[50]

Un sujeto es, en lo principal, un ser activo en relación consigo que consiste en el proceso complejo y variado de autoproducirse, poseer conciencia de sí y quererse a sí mismo. La identidad del sujeto surge de estas diversas actividades, y de algunas otras con ellas ligadas. Entre estas últimas tal vez la más importante es la de negar y conocer lo otro, y volver sobre sí y determinarse mediante la negación. El individuo puede, en cuanto sujeto, enfrentarse a todas las cosas limitadas como su superior pues él no está sometido a las limitaciones de ellas. No importan las cortedades y deficiencias de su lugar y de su momento; como sujeto que piensa y que quiere está siempre por encima de todas y de cada una, pues puede retornar a sí, a la universalidad vacía donde es infinitamente libre consigo mismo. No hay límite que lo pueda atar y contener definitivamente. Esta condición espiritual de ser una relación infinita consigo es la que el hombre, todos los hombres, tienen en común con Dios.

48. *WW*, XVII, 111, 141; XX, 165-166.
49. *WW*, XI, 428.
50. *WW*, XVII, 140.

Dentro del ámbito histórico del cristianismo nadie queda excluido en adelante de ser lo que principalmente es en la relación que mantiene consigo mismo, en la intimidad, en la subjetividad, más valiosa que todas las relaciones externas en las que las personas puedan entrar. Ser libre es primordialmente estar consigo en lo propio, y esto lo tiene cada individuo humano singular al menos en alguna medida aparte de sus circunstancias, de su suerte y de sus funciones específicas en el grupo a que pertenece. El que Dios mismo se haya hecho eso, un individuo particular, es la patencia del valor infinito de la libertad que somos en cuanto sujetos espirituales.

De la nueva manera de ver la condición humana se sigue inmediatamente la incompatibilidad de ciertas formas de organización social y política con la conciencia cristiana de la libertad del hombre como hombre. Ni la esclavitud ni la servidumbre antiguas son aceptables ya;[51] ni las castas ni la división de los hombres en razas entendidas como divisiones biológicas o naturales infranqueables. La humanidad no es un grupo zoológico, sino un conglomerado de individualidades que tienen su centro y su valor cada una en sí misma y como lo que son y quieren ser para sí. La existencia efectiva de esclavos, de siervos, y de divisiones sociales que se parecen demasiado todavía a las que separan en la naturaleza a las especies animales, no constituye una objeción, según Hegel, contra la verdad especulativa que resulta de pensar el contenido sustancial del cristianismo. La verdad no se traduce inmediatamente en consecuencias fácticas, aunque mediatamente no dejará de hacerlo.[52] Las instituciones sociales que pongan en efecto aquel contenido, y el reconocimiento universal de su validez, pueden tardar en venir, pero no pueden fallar.[53] El espíritu se toma tiempo porque tiene

---

51. *WW*, XI, 427, 428.
52. *WW*, XIX, 106-120.
53. *WW*, XIX, 266.

todo el tiempo, dice Hegel, nunca turbado por la mera tardanza. Hablando de la separación entre el comienzo de la historia de la filosofía y de la meta de la ciencia filosófica de «nuestro tiempo», dice: «El propósito de la ciencia de nuestro tiempo es concebir el absoluto como espíritu. Llegar a esto ha sido un trabajo de dos mil quinientos años para el espíritu del mundo. Tan perezoso fue el espíritu del mundo en su trabajo de alcanzar la conciencia de sí mismo pasando de una categoría a la otra. Ahora que las tenemos delante de nosotros se hace fácil pasar de una determinación a otra mostrando la deficiencia de cada cual. En el curso de la historia esto mismo fue difícil. A menudo el espíritu del mundo se demoró siglos en recorrer el camino de una categoría a otra».[54] Por eso es que las épocas de la historia universal abarcan períodos de tiempo tan vastos: pues los principios espirituales que dominan en estas épocas, aunque destinados a establecer mundos efectivos que realizarán todo su contenido, tardan mucho en efectuarse en todas sus consecuencias.

La libertad de la persona singular («cada uno es un sujeto para sí, tiene un valor infinito, absoluto para sí mismo»)[55] conformará un mundo humano[56] gobernado por ella, pero el proceso demorará decenas y decenas de siglos. Hegel dice: «Hace alrededor de un millar y medio de años que *la libertad de la persona* comenzó a desarrollarse gracias al cristianismo, y a convertirse en un principio universal en una pequeña parte de la humanidad. Pero no es sino desde ayer, se podría decir, que la libertad de la propiedad es reconocida esporádicamente como principio. Este es un ejemplo histórico de la cantidad de tiempo que el espíritu necesita para progresar en su propia conciencia de sí [...]».[57] El derecho de propiedad a que Hegel se refiere aquí es, princi-

54. *Einl*, p. 238.
55. *Ibíd.*, p. 245.
56. *WW*, XIX, 106-120.
57. *PhdR*, § 62, *Zusatz*.

palmente, el del individuo sobre su propio cuerpo y sobre aquellas cosas naturales que tienen que ver con las necesidades vitales. A la libertad subjetiva pertenece, como su complemento indispensable, el derecho de la persona sobre su cuerpo, negado a algunos hombres por la esclavitud antigua y por ciertas formas posteriores de servidumbre.

Admirador del mundo antiguo, Hegel lo fue sin duda, especialmente en lo que atañe al arte, pero también en sentido moral y político; pero su vocación modernista era más fuerte que aquella admiración y no hizo sino crecer con los años. «Ni los griegos ni los romanos —así como tampoco en especial los asiáticos— sabían nada del concepto según el cual el hombre nace libre, es libre en cuanto hombre. Platón y Aristóteles, Cicerón y los juristas romanos carecían de este concepto... y para qué decir los pueblos [respectivos].»[58] Culturas refinadas del pasado, la China, la India,[59] eminentemente sabias y espirituales en muchos aspectos; sociedades felices en su armonía, como las ciudades griegas ordenadas democráticamente,[60] no fueron capaces sin embargo, de comprender el sentido auténtico de la subjetividad libre. Son precisamente estos dos conceptos, los de libertad y de subjetividad, los que le sirven a Hegel para precisar el sentido en el cual la modernidad se genera a partir del contenido del cristianismo, como un desarrollo del mismo que lo conduce a su madurez, completación y, en un cierto aspecto, a su invalidez.

La expresión «subjetividad» había llegado a adquirir un sentido peyorativo en los medios filosóficos alemanes por el uso que de ella hacían hacia fines del siglo XVIII los críticos de la filosofía trascendental de Kant.[61] Es este término, precisamente, el que Hegel elige para

58. *Einl*, p. 63; cf. pp. 75, 245, 255 ss; *WW*, X, 380; XVII, 78-79, 141-143.
59. *WW*, XI, 163, 169.
60. *WW*, XI, 344-345, 374.
61. Véase el estudio de Willi Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, p. 32.

nombrar el estado actual del hombre y de la historia. El presente histórico y el grado de desarrollo de la humanidad tienen «la gran forma del espíritu universal»,[62] la subjetividad. Este es el principio general que se está realizando en la historia moderna. Allí donde la subjetividad no es reconocida aún en su significado, y donde el sujeto individual no es todavía respetado en sus derechos sociales y políticos tal como él consigo mismo los entiende, allí no ha llegado el mundo moderno.[63] «Una subjetividad como la que nosotros conocemos es algo muchísimo más rico, más intenso, y por eso también más tardío históricamente que todo lo que cabe encontrar en el mundo antiguo.»[64] «Lo humano como subjetividad real» es el mundo moderno.[65] En este mundo la verdad acerca de Dios no se conoce ya, como la encontraban los antiguos, contemplando el cosmos, sino comtemplando al hombre. Desde que Dios se hace hombre, toda verdad se hace antropomórfica.[66] El antropomorfismo ha quedado santificado.[67] El punto de vista de la independencia del sujeto individual centrado en primer término en sí propio es el que induce a Hegel a juzgar severamente a otras épocas históricas en comparación con la actualidad. «El principio que surge con Sócrates resulta inferior» precisamente por «la carencia de subjetividad».[68]

Tanto la interpretación hegeliana de la Edad Media como el europeocentrismo de su filosofía de la historia universal dependen, básicamente, de la misma perspectiva que lo lleva a definir la modernidad como el tiempo en que triunfa la subjetividad libre. El paso de la Edad Media a la época renacentista es un paso ade-

---

62. *WW*, I, 281.
63. *PhdR*, § 121; § 124, *Zusatz*.
64. *WW*, XVII, 71.
65. *WW*, XIII, 122; cf. 228, 231-234; XII, 31, 32; XVI, 194, 195, 212; XIX, 12-13.
66. *WW*, XIII, 12-13, 104-105.
67. *WW*, XIII, 122, 142.
68. *WW*, XVIII, 294.

lante porque la autoridad es sustituida por el libre examen en materias intelectuales, por el florecimiento de las ciudades, donde prosperan las artes, las ciencias y la industria y donde se termina el predominio del trabajo agrícola y de la existencia agraria, en los que subsisten las relaciones de señorío y servidumbre en lugar de relaciones sociales en que las personas son reconocidas y respetadas como tales. «Ya hemos llamado la atención antes sobre el comienzo de este principio, del principio subjetivo del pensamiento propio del hombre, del saber que es el suyo, de su actividad, su derecho, su propiedad; de la confianza que tiene en sí, de manera que el hombre se satisface en su actividad, su razón, su fantasía, etc., en sus productos; tiene su alegría en sus obras y las contempla como algo permitido y justificado en lo que esencialmente puede y debe invertir sus intereses.»[69] Los pueblos que se han quedado al margen de la Europa moderna carecen de la vivacidad subjetiva, el sentido de la independencia personal, la compleja intimidad y las tendencias intelectuales[70] de los europeos que hicieron su emancipación de la Iglesia y del sistema feudal y fundaron un mundo reformado a la medida de lo que habían llegado a ser en cuanto herederos de la antigüedad y el pasado todo.

4

La teoría de la modernidad de Hegel ha sido estudiada con particular atención desde el punto de vista de los tres o cuatro ingredientes históricos a los que el filósofo concede mayor importancia para la formación de la época: la Reforma, la revolución francesa y la ilustración, la revolución industrial y el trabajo maquinal, y el romanticismo. Estos aspectos de la modernidad han

---

69. *WW*, XIX; 255; VII, 36; VIII, 50; XVIII, 18, 27.
70. *WW*, XI, 45, 92, 108-109, 116, 117.

sido enfocados por lo general separadamente, y los ensayos dedicados a ellos nos han enseñado mucho sobre Hegel, en particular sobre sus opiniones y actitudes políticas, pues entre aquellos asuntos el más estudiado de todos es el tema de la interpretación hegeliana de la revolución francesa. Mucho más escasa y débil ha sido la atención prestada a la idea del tiempo nuevo como tal en su integridad. Sin embargo, no sólo la concepción hegeliana de la filosofía sino que los conceptos básicos de su pensamiento, el de libertad, de religión, de Estado, de ciencia, de arte, de razón, de espíritu, están ligados de cerca con su teoría de la modernidad. Es preciso, por ello, que la conozcamos adecuadamente en sus líneas generales. La esencia de lo moderno reside, ya lo hemos visto, en lo que Hegel llama el principio de la subjetividad. Una aclaración adecuada de esta noción resulta difícil por varias razones. Aquí nos referimos a dos dificultades: la del contexto teórico en el que el concepto aparece a propósito del tiempo de Hegel y la de la variedad de los sentidos en que el filósofo habla de subjetividad.

A nosotros hoy el concepto de subjetividad nos parece a primera vista completamente fuera de sitio en una teoría acerca de una época histórica. En una cultura psicologista, como la nuestra, la categoría ya tiene usos propios, que impiden el acceso al significado metafísico que se trataría de recuperar para entender a Hegel. ¿Qué quiere decir que una época sea llamada de la subjetividad? ¿Qué es subjetividad en cuanto principio de un tiempo histórico? ¿Cuál es el punto de vista que permite hablar de un período de la historia humana, o de la humanidad europea, en esta forma? Hasta aquí hemos visto que la modernidad es incompatible, según Hegel, con las formas sociales que desconocen la libertad de la persona y el valor de cada uno como personalidad. También lo es con el autoritarismo en materias intelectuales, con la falta de auto-conciencia y de voluntad libre en la vida moral, con la ausencia de instituciones legales que protejan las iniciativas individuales en que se expresan los deseos y las aspiraciones

subjetivas de los ciudadanos de un Estado moderno. En todas estas direcciones, y en muchas otras, además, ha de realizarse la subjetividad personal antes de que se cumpla al cabo la humanidad espiritual del hombre. No parece, sin embargo, que esta perspectiva centrada en la persona pueda servir para resolver todas nuestras preguntas aquí. Pues la subjetividad decisiva en la teoría de la modernidad es la que opera como principio histórico. ¿En qué consiste la subjetividad de un mundo histórico?

De la subjetividad y del sujeto trata Hegel en su *Ciencia de la lógica* y en su filosofía del espíritu.[71] La subjetividad es, principalmente, algo propio de la idea lógica, pero desde que la idea conforma la realidad toda, la subjetividad está por doquiera de muchas maneras de acuerdo con Hegel; en la naturaleza, en los seres vivos, en la conciencia, en la sociedad y la historia, en el conocimiento, en el arte y la religión. La idea, en cuanto origen de todas las categorías y de sus particularizaciones, contiene las esencias verdaderas de todas las cosas. Tal como dice Findlay,[72] la de la subjetividad es una teoría lógica, que la define como una combinación de los momentos universales, particulares y singulares de la idea absoluta. La subjetividad es la universalidad de la idea que procede a diferenciarse hasta desarrollar la totalidad de las categorías y las formas eidéticas necesarias para convertirse en un sistema total (a la vez concreto y universal). La idea universal no es para Hegel,[73] idea *de* algo, sino que sistema de ideas particulares que las reúne a todas en la verdad unitaria que ella es. «Lo que Hegel llama "subjetividad" es la fuerza impersonal de la Idea, que se expresa, por cierto,

---

71. «Sistema de la lógica subjetiva», en *Log*, II, 211-352; «Filosofía del espíritu subjetivo», en *WW*, X, 46-381.

72. John Findlay, «Hegel's conception of subjectivity», en D. Henrich (ed.), *Hegels Philosophische Psychologie*, pp. 13-26. Véase también para ciertos aspectos generales de la teoría de la subjetividad de Hegel el capítulo III de M.B. Foster, *The political philosophies of Plato and Hegel*.

73. *WW*, VIII, 423-426.

de manera suprema en las formas racionales superiores de lo que las personas llaman corrientemente "subjetividad", pero que de ninguna manera coincide con esta última noción.»[74] La fuerza impersonal de la idea es la que efectúa la universalización de la misma, estableciéndose como unificación de las particularidades y de las singularidades que ha separado antes, y a las que ahora reconduce a su verdad en el todo sistemático. El yo del sujeto individual efectúa funciones análogas: es activo, con una actividad que procede de él mismo, y se mueve en dirección a un *telos* que no es otro que su propia universalidad, la que alcanza en cuanto yo pensante que ha introducido en sí las determinaciones de los objetos pensados, pero que es diferente e independiente de ellos. De manera que el yo es subjetivo o posee la fuerza divisora, negadora y unificante de la idea. Un sujeto[75] es un agente, una subjetividad es una actividad: dichos de la idea absoluta designan al agente que se hace a sí mismo, el que mediante su actividad se conduce a su fin realizando por el camino todas sus posibilidades, el que redunda en un universo verdadero, a la vez uno y vario. La realización tanto de la idea universal como la del individuo que se torna sujeto pensante coincide con el «proceso» de arribar todas las cosas particulares a su esencia propia, a su verdad. Pues todos los objetos encuentran su concepto, su ser propio y su manifestación, en la subjetividad y mediante ella.[76] La teoría lógica de la subjetividad es el fundamento general y el nexo de todas las nociones «especiales», los usos diversos que Hegel hace del concepto.

La subjetividad a la que Hegel se refiere como la ley o el orden del mundo moderno no es, pues, principal y solamente la de la conciencia individual —aunque esta no puede faltar—, sino una posición del espíritu universal en la etapa por el momento final de su desarrollo en

---

74. Fikndlay, op. cit., p. 14.
75. *WW*, IX, § 213; X, § 387, 475.
76. *WW*, VIII, 72-83.

la historia de la humanidad. Esta etapa se caracteriza porque el espíritu universal en su madurez, tal como el individuo en la suya, cobra una conciencia de sí en la cual está incluido el objeto otro que él, desde donde el sujeto vuelve a sí y se convierte en autoconciencia existente. Este espíritu universal concreto tiene un mundo suyo, o se reconoce a sí mismo en el mundo al que antes tuvo por ajeno o radicalmente otro. Después de descubrirlo en su racionalidad o de conocerlo y de establecer un mundo ético de la civilización, el mundo pertenece al orden espiritual o racional y en este sentido ha sido reconocido por la teoría y en la práctica como siendo lo mismo que el sujeto. «El espíritu es absoluto en esto: la esencia igual a sí misma que se torna otra para sí y se reconoce en esta alteración; es lo que no cambia, que llega a ser para sí lo que no cambia retirándose constantemente desde su ser otro a sí mismo. Este es el movimiento escéptico de la conciencia pero [realizado de manera que] la evanescente realidad permanece a la vez [que desaparece], o tiene en su permanencia el significado de la autoconciencia.»[77] El mundo puesto por el sujeto en el proceso de cobrar conciencia de sí es reconocido en su relatividad: un otro al servicio de la relación consigo en que consiste el sujeto autoconsciente, un otro que no es un otro sino una condición de que haya mismidad. Desde él vuelve el sujeto y se reúne, enriquecido y determinado, no ya vacío e indefinido, consigo mismo. Esta identidad plena del espíritu universal incluye un mundo histórico y un mundo natural conocido; constituye una subjetividad concreta pues ya no deja fuera nada de lo que en verdad se ha revelado que es parte suya.

Ahora bien, Hegel propone entender que la idea absoluta en la historia universal de su realización alcanza, en una determinada etapa, la condición de la subjetividad libre y dueña de sí. El sujeto es, en este caso, aquella idea misma que, en cuanto universal, no se da ya un objeto (sensible particular) como el de la conciencia individual, sino un mundo histórico que es su existencia,

77. *WW*, XIX, 8-9.

en la cual ella está alterada pero no perdida. Forma parte de la idea absoluta reconocerse a sí misma en su mundo, que constituye su determinación y contenido; es preciso llegar a saber que este mundo ha sido producido por la actividad de la idea: con ello la idea alcanza el momento de su libertad, en que está consigo en lo propio, en esa existencia histórica que es su exterioridad y manifestación a la vez. Además: a lo largo de este proceso la idea es dueña de sus relaciones con ese mundo histórico y se conoce en él y en estas relaciones. De manera que la expresión «subjetividad de un mundo histórico» designa la relación que la idea absoluta tiene consigo mediante su existencia como mundo ético instalado en una naturaleza conocida.

Pasemos a la segunda dificultad con que se encuentra la interpretación del concepto de subjetividad en la teoría hegeliana de los tiempos modernos. Ella reside en que la obra de Hegel se refiere de tres maneras y con tres propósitos en cierta medida diversos a esta noción clave. La modernidad es tratada por Hegel *a)* en la versión religioso-teológica cristiana; *b)* en la interpretación filosófica (de Hegel), como momento de la idea absoluta; y *c)* en la discusión crítico-negativa de todos aquellos aspectos del tiempo presente que deben ser separados del contenido sustancial de la modernidad (o de su contenido racional) antes de que este pueda ser conocido filosóficamente. Si la modernidad es diferente para el cristianismo que para la filosofía, y diferente considerada empíricamente, aparte de la idea, que pensada en lo que tiene de racional y sólo así, entonces el principio de la subjetividad que la define esencialmente en su verdad también tiene que presentarse diversamente. Y en efecto es así: en la teoría hegeliana de los tiempos modernos encontramos a la subjetividad en lo que para él es la interpretación mítica cristiana, como la identidad espiritual de Dios y los hombres, que deja fuera de sí el mundo natural de las existencias inmediatas; en la concepción filosófica, para la cual «subjetividad» es la universalidad determinada

de la idea por ella misma. Finalmente, subjetividad es sinónimo de subjetivismo,[78] la noción con la cual Hegel fustiga todos los errores y las debilidades del tiempo presente: las fallas de la filosofía de Kant y las arbitrariedades de los románticos, la decadencia de la teología protestante y las amenazas de anarquía política, el escepticismo en filosofía y el «manierismo» en las artes.[79] En lo que sigue haremos un esfuerzo por separar más que Hegel estas tres versiones de la modernidad y las correspondientes variantes del principio de la subjetividad. Nuestro interés al proceder así es doble: primero, definir mejor el principio del mundo moderno; y segundo, apartar de las otras dos la versión filosófica de la modernidad, que es la que principalmente importa para la idea hegeliana de la filosofía que se puede y se debe hacer en su tiempo. La interpretación teológico-religiosa de la modernidad es la única que posee una cierta independencia respecto de la filosófica; la crítico-negativa es una consecuencia y un residuo de la actividad de hacer filosofía. Por lo tanto nos referiremos a esta última en la sección final de este capítulo, después de que la idea de filosofía se haya aclarado suficientemente en relación con nuestro asunto especial.

El cristianismo, dice Hegel, introduce *la primera versión de la verdad* acerca de la época moderna[80] como era de la subjetividad mediante la revelación de la naturaleza común de Dios y el hombre, su identidad en cuanto espirituales. Pero la primera versión de una verdad no es la mejor. Hegel explica algunas de las configuraciones religiosas del principio de la subjetividad

---

78. *WW*, XII, 302, 304, 317.

79. Una exposición y discusión instructivas de la crítica hegeliana del subjetivismo de su propio tiempo ofrece Otto Pöggeler en su tesis doctoral, *Hegels Kritik der Romantik*.

80. *WW*, XIX, 9. Ya en la *Fenomenología del espíritu* sostiene Hegel que la religión cristiana se adelanta a la filosofía moderna en la afirmación de la verdad sustancial que ambas tienen en común: «El contenido de la religión se anticipa en el tiempo a la ciencia en la enunciación de lo que es el espíritu» (*PhdG*, 559).

diciendo: «En la religión cristiana encontramos este principio más bien en la forma del sentimiento, de la representación; reside en que el hombre como hombre está destinado a la salvación eterna, es un objeto de la gracia divina, de la compasión, del interés de Dios, es decir, en que el hombre posee un valor infinito. También se encuentra el principio en el dogma revelado por Cristo de la unidad de la naturaleza divina y humana, contenido en el cristianismo, el hombre y Dios, la idea objetiva y la subjetiva son aquí lo mismo. Otra configuración de la misma cosa se encuentra en la antigua narración de la caída original según la cual la serpiente no engañó al hombre; pues Dios dice: "He aquí que Adán se ha vuelto como uno de nosotros, sabe lo que es el bien y el mal". De esta unidad del principio subjetivo y de la sustancialidad se trata; es el proceso del espíritu, que esta singularidad del sujeto se deshaga de su manera inmediata de ser y se produzca como idéntico con lo sustancial. Está dicho que el fin del hombre es la máxima perfección».[81]

La filosofía establecerá después que «subjetividad» es el nombre de lo que está destinado a enterarse mediante la división, la posición de su otro, el conocimiento del mismo, el retorno a sí y la autonciencia, y el reconocimiento de sí en el otro. Inicialmente la subjetividad es vacía y formal, pero tiene vocación progresista, y le está reservada la perfección como su meta. Aunque comienza como pura negatividad frente a la perfección de Dios, acaba, mediante la religión que le anuncia su destino eterno, en la realización plena de su espiritualidad, volviendo a Dios. La anticipación religiosa de la verdad forma parte de la historia del espíritu, pero esta historia culmina en la relación teórica que el espíritu establece consigo, en el *Wissen*. «El contenido de la religión dice antes que la ciencia lo que es el espíritu; pero sólo la ciencia es el verdadero saber del mismo.»[82]

---

81. *WW*, XVII, 140.
82. *PhdG*, 559.

La religión como tal no reconoce inmediatamente que la alteridad que separa al Creador de la creación es una apariencia necesaria, según su verdadera condición. En este sentido lo que sabe el cristianismo de sí es insuficiente: interpreta la relación de Dios y el mundo como una relación natural entre dos entes finitos, mutuamente externos. De ahí resulta para él la maldad del mundo, y de esta se sigue la condenación bárbara del mismo.[83] El conocimiento que le falta a la religión, un suficiente saber de sí, lo aportará la filosofía que hereda el pensamiento cristiano y lo supera, concibiendo la verdadera infinitud del espíritu creador. Sin embargo y a pesar de que el mundo se le tornará ajeno, el cristianismo posee ya en otro aspecto la verdad: esta consiste, como vimos, en su afirmación de que el ser absoluto es *también* autoconciencia, de que Dios es espíritu. «Esta idea de que el ser absoluto no es nada ajeno para la autoconciencia; de que no hay nada esencial para ella en lo que no encuentre su inmediata conciencia de sí [o *se* encuentre), la vemos aparecer como el principio universal del espíritu del mundo, como la fe y el saber universales de todos los hombres.»[84] «Esto de que la autoconciencia es el ser absoluto o de que el ser absoluto es la autoconciencia, este saber constituye ahora el espíritu del mundo.»[85]

La interpretación especulativa del sentido de la modernidad surge gracias a la que la precede y a costa de ella; concibe allí donde esta pensaba mediante representaciones.[86] Entre estas dos versiones de la modernidad hay, además de ciertas diferencias bien específicas, una relación conflictiva, según Hegel, o una tal que pasa por etapas de mutua incompatibilidad y de lucha abierta. Pero este conflicto y su eventual solución

---

83. *WW*, XIX, 118.
84. *Ibíd.*, p. 4.
85. *Ibíd.*, p. 7.
86. Sobre la diferencia entre representación y pensamiento; que aquella es una metáfora de este: *WW*, VIII, 73-74, cf. 44.

—como Hegel los entiende— dependen ambos de lo que las dos interpretaciones, la religioso-teológica y la filosófica (de Hegel) tiene en común. La cortedad o defecto del saber religioso sólo se puede establecer desde la filosofía por cuanto esta consiste en el saber que lo supera, en el saber que, además de conocer los tiempos presentes, y por conocerlos bien, se conoce a sí mismo. De esta posición «posterior» se sigue que sólo el conocimiento especulativo del principio de la subjetividad representa la verdad completa del mismo.[87]

Un ejemplo del paso de la representación a la concepción lo encontramos al comienzo de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, donde Hegel acabará explicando en qué sentido la noción cristiana de subjetividad moderna debe ser negada y superada por un concepto concreto de la misma. La representación cristiana de la modernidad, difundida como verdad revelada dice: «La autoconciencia —un hombre verdadero— es el ser absoluto».[88] «En la existencia inmediata es un hombre singular que vivió en cierta época y en determinado lugar [...].» «Dios, que es eterno en y para sí, se engendra eternamente como su propio Hijo: se diferencia de sí mismo [...].»[89] La principal limitación de este modo de pensar reside, sostiene Hegel, en que no comprende el sentido universal de la encarnación, sino que la trata sólo como un hecho y se le escapa su alcance de verdad absoluta.

La versión filosófica de la novedad introducida en el mundo por la revelación cristiana hace aparecer las

87. Las relaciones entre religión y filosofía en el pensamiento de Hegel son un asunto enormemente complicado. No es nuestra intención aquí ofrecer una versión simple de este problema; estamos esbozando una de las formas que estas relaciones toman a propósito de lo que está en discusión aquí. Un tratamiento informativo y sugerente del tema se puede encontrar en el estudio de Heinz Kimmerle, «Religion und Philosophie als Abschluss des Systems», en O. Pöggeler, ed., *Hegel*, pp. 150-171.

88. *WW*, XIX, p. 7; cf. XVI, pp. 191, 209.

89. *WW*, XIX, p. 8.

limitaciones de la versión teológica. «La relación [de Dios] con el mundo aparece pues primero como relación con un otro que queda fuera de Dios; pero como es su relación [la de Dios], su actividad, entonces esto de tener la relación en sí es un momento suyo. La conexión de Dios con el mundo es una determinación que está en Él mismo; o la alteridad de uno, la dualidad, lo negativo, la determinación, son esencialmente un momento que el pensamiento tiene que atribuirle.»[90] La filosofía que piensa a Dios como espíritu conoce la naturaleza de la espiritualidad, o su carácter esencialmente subjetivo. Igual que en el caso de la autoconciencia, en el que la exterioridad mutua de sujeto y objeto es sólo un momento subordinado del desarrollo de la subjetividad del sujeto, la especulación entiende que la alteridad Dios-mundo es un momento interno necesario del ser divino. La representación religiosa lo toma «erradamente» por una dualidad estable de tipo natural. Con ello convierte la infinitud de Dios, que la teología afirma, en una noción impensable; si el mundo es radicalmente otro y externo a Él, Dios es limitado. «Por primera vez en la religión cristiana fue representado al comienzo este ser espiritual de modo que el ser eterno se vuelve otro para sí mismo, crea el mundo; este es puesto exclusivamente como otro. Luego se le agrega este aspecto: este otro no es en sí mismo un otro del ser eterno, sino que este se manifiesta en él. Allí está, pues, en tercer lugar, la igualdad de lo otro y el ser eterno, la vuelta de lo otro a lo primero... El mundo se reconoce en este ser absoluto que se manfiesta; es él, entonces, el que ha vuelto al origen [...].»[91]

Una vez que la representación mitológica es pensada por la teología surge, dentro de la misma religión, un anticipo de la transformación especulativa posterior. La corrección teológica de la primera versión religiosa de las relaciones entre Dios y el mundo suprime

90. *Ibíd.*, p. 16.
91. *Ibíd.*, p. 9.

la representación de la exterioridad completa entre ellos. Si es posible conocer a Dios en el mundo, como sostienen los teólogos, hay que concluir que la división entre ellos tiene el carácter expresivo que la filosofía encuentra en las relaciones entre sujeto y objeto cuando las piensa; el sujeto pone al objeto para reencontrarse a sí mismo en aquella parte de la división entre ellos que al comienzo niega y separa de sí. De manera que al fin la relación sujeto-objeto redunda en que este es la expresión de aquel. El sujeto se expresa para conocerse; su exteriorización en el objeto lo impresiona a él mismo como otro mientras no lo conoce. Y en cuanto es el objeto el que se da a conocer posee también la capacidad de expresarse. Como centros que se expresan sujeto y objeto son lo mismo: el conocimiento de su identidad coincide con la liberación del sujeto, que se encuentra consigo mismo en lo otro.[92] La especulación filosófica, cuya misión es concebir el Dios anunciado por el cristianismo, conducirá a la sugerencia teológica acerca de las verdaderas relaciones entre Dios y el mundo hasta su consecuencia radical. «De esta manera resulta que las determinaciones, las particularizaciones son, por un lado, las Suyas, ideas en Él, sus creaciones en Él mismo: de modo que lo que luego parece finito está todavía en Él mismo, el mundo en Dios, el mundo divino. Mediante este último comenzó Dios a distinguirse, y en él se encuentra el nexo con el mundo finito, temporal. En la representación de Dios como [siendo] concreto encontramos inmediatamente un mundo divino en Él mismo.»[93]

Esta concepción de Dios que contiene el mundo es ya el concepto filosófico de la idea absoluta; la diferencia de forma entre el contenido del cristianismo y el de la filosofía final (hasta aquí)[94] ha sido superada. Esta

---

92. Considérese para aclarar esta relación el concepto de «exteriorización de lo interno» o noción de existencia de Hegel, en *Einl*, pp. 37, 49-50, 52, 57, 71, 104, 105, 108, 110, 111, 114, 142 y 204.

93. *WW*, XIX, p. 16-17; cf. 100, 101, 102, 107.

94. *Ibíd.*, p. 685; *Einl*, pp. 125, 127, 129, 132, 138, 143, 149.

superación es una obra del pensar conceptual y no del religioso. La diversidad de las maneras de hablar de la modernidad y del principio subjetivo queda explicada por las diferencias que Hegel establece entre representación mítica, pensamiento teológico y filosofía. Programáticamente al menos el concepto filosófico unifica y guarda en sí el contenido de sus «antecesores». Hegel no vacila en afirmar que porque el concepto es más rico y «posterior» representa la verdad de lo que es.[95]

5

La filosofía es aquel modo de pensar, sobresaliente entre todos, que no se ocupa de objetos heterogéneos sino del pensamiento mismo. Lo cual quiere decir que es más que un mero *modo* de pensar pues se distingue de otros no sólo por su forma sino también por la relación entre contenido y forma, que en el caso de la filosofía es la de la unidad de ambos.[96] Hegel afirma que esta unidad representa la última etapa del proceso universal de desarrollo hasta el presente. El pensamiento se transforma en conocimiento de sí después de haber sido principalmente conocimiento de objetos otros. Todo pensar es conceptual, o consiste en captar algo, pero esta actividad no es completa (o no resulta en una totalidad entera) mientras no se torna capaz de concaptarse. El pensamiento filosófico efectúa esta unificación del pensar y la realidad (pensada),[97] y en este sentido se puede decir de él que supera la separación que ningún otro tipo de actividad había subsanado. En el concepto filosófico la realidad queda integrada en una estructura que la conserva como realidad verdadera o conocida; y

95. *WW*, VIII, p. 59.

96. *WW*, I, pp. 41-43; *Log*, II, pp. 504-504; *Einl*, 12, 24, 39, 57, 59-60, 64, 217.

97. *Log*, II, p. 440: «La unidad del pensamiento y de la realidad, la verdad [...]»; cf. 496:

el pensamiento, por su parte, pertenece a la misma totalidad convertido en lo pensado por él: se ha realizado, dice Hegel, dándose las determinaciones que constituyen la realidad de la cosa. «El objeto [es transformado por el sujeto] en una determinación conceptual [...]; es el concepto el que se pone en actividad en el objeto, se relaciona allí consigo y encuentra la verdad a través del procedimiento de hacerse real mediante el objeto.»[98] Mientras más avanzado el proceso de conocer la realidad, más avanzada la transformación del pensamiento en realidad verdadera: se hacen juntos hasta constituir una identidad objetivo-subjetiva en que la diferencia entre estos términos está superada. Porque el pensamiento se hace pensando y a medida que concibe sus objetos, se puede decir que el proceso de conocer está necesariamente dirigido hacia la auto-gnosis. Desrealizando el objeto y realizándose mediante el conocimiento de sus determinaciones, el pensamiento está abocado a pensarse finalmente a sí mismo; la *Aufhebung* del objeto en el concepto es la *Aufhebung* de la separación entre el pensar como subjetividad abstracta y su contenido. La plenificación del pensar por la realidad es el retorno del sujeto en sí y el conocimiento de sí. Desde que el conocimiento del objeto es posible, la actividad de conocer se pone en camino hacia sí necesariamente, y se hace saber absoluto, incondicionado. El conocimiento absoluto es el producto de la supresión de una doble diferencia: la que separa, en otras formas de conocer, el sujeto del objeto, y el pensamiento de sí mismo. De lo que este se suelta o libra, al fin, es de las diferencias que no son diferencias pensadas. Absoluto es lo que ha dejado tras sí toda alteridad independiente del pensar.[99]

La convicción de que el pensamiento ha estado avanzando hacia una unidad cabal consigo y de que ha

---

98. *Log*, II, 438; cf. p. 441.
99. *WW*, XVII, p. 52: «Sólo en el pensar se vuelve perspicua, desaparece, toda alteridad [...]»; cf. VIII, p. 121; III, p. 227 y X, p. 475.

llegado el momento en que esta se hará efectiva anima todas las explicaciones hegelianas de la filosofía. Este es el caso del examen de las relaciones que la filosofía, que es una sola, tiene con la multitud de sus configuraciones a lo largo de la historia. El pensamiento que se conoce a sí mismo tiene, como todas las formas del espíritu, una existencia histórica que lo pone de manifiesto temporal y localmente. Esta existencia mundana[100] de la auto-gnosis del espíritu se presenta como una serie de configuraciones diversas a la que llamamos historia de la filosofía. Aunque Hegel admite en sus lecciones las divisiones historiográficas corrientes las priva casi completamente de significado mediante la afirmación de que la filosofía es siempre la misma y de que no hay más que una sola.[101] La historia de la filosofía, como disciplina, tiene que explicar el mismo contenido que la *Ciencia de la lógica*,[102] esto es, el sistema del pensar que se piensa a sí mismo.[103]

Otras dos maneras de referirse al tipo de unidad que se cumple en la filosofía moderna, según Hegel, es mostrando que abarca todas las formas del pensamiento y también todas las cosas por él pensadas, y explicándola como la realización acabada de la libertad. En el primero de estos sentidos constituye lo que el final de la *Lógica* llama una «totalidad absolutamente intensiva»[104] en la que está recogida y presente para sí la totalidad de lo que es. El largo camino de los distingos intelectuales y de las mediaciones que los devuelven a las unidades mayores a los que pertenecen, en que consiste el desarrollo de la ciencia, se completa en la verdad de la razón actual. La razón especulativa que viene

100. *Einl*, pp. 37, 57, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 114, 120-121, 137, 142; *WW*, VIII, pp. 59-60.

101. *WW*, I, p. 41; *Einl*, pp. 14, 23, 170, 94, 123, 124, 118.

102. *Einl*, p. 34; cf. Q. Lauer, *Hegel's Idea of Philosophy*.

103. *Einl*, p. 118.

104. *Log*, II, p. 504.

de la experiencia empírica y de las ciencias especiales se debe, no menos que a ellas, a la experiencia práctica: al trabajo, a la acción moral y a la convivencia política. De modo que la perfección del pensamiento coincide con la de la libertad. La libertad es, para Hegel, tanto cosa de la teoría como de la práctica, pero la concretización de la libertad es propia, en sentido cabal, nada más que de una actividad, de la actividad de pensar. «En nada de lo demás, salvo en el pensar, llega el espíritu a tal libertad... Aquí es absolutamente libre.»[105] El pensamiento filosófico no es puesto en curso por una agencia externa, sino que se pone en acción y se autodesarrolla autónomamente, y en este sentido se le puede decir independiente. Aunque presupone[106] un mundo ético establecido en el que el espíritu se encuentra en su casa por haberle impuesto su carácter, la filosofía no depende intrínsecamente de él más que en un cierto sentido: este mundo humano es uno de sus principales objetos, lo que habrá de concebir, entre otras cosas. Pero el objeto, de acuerdo con Hegel, no es lo determinante en la relación especulativa, sino que lo determinable por excelencia, y su «superación» en el concepto, su captación, idealización y conservación, es el triunfo de la libertad en el sentido primordial del estar consigo (el sujeto) en lo otro (el objeto). Finalmente, a la libertad como independencia y como estadía en lo propio se agrega, en el caso de la experiencia del pensar, la última forma de la misma, la del dejar ser a lo que es, la del desasimiento que, después de la aprehensión o captación (*das Begreifen*), suelta lo prendido, se desprende de ello. Esta última perfección de la libertad de la idea la comparte el pensar que la conoce; como experiencia de una persona singular no la alcanza más que el filósofo cuando teoriza, en la contemplación desinteresada que se ocupa sólo consigo.[107]

---

105. *WW*, XVII, p. 52.
106. *Einl*, pp. 13-14, 22.
107. *Log*, II, p. 505.

La ciencia verdadera tiene un pasado, el proceso que la trae hasta la contemplación actual, y un futuro; no es más que la hija de su tiempo.[108] Hegel la concibe también como esencialmente ligada al presente. «En cuanto nos ocupamos sólo de la idea del espíritu, no nos ocupamos sino de lo presente.»[109] «La actualidad es lo más alto»[110] quiere decir al menos tres cosas que es preciso aprender a pensar juntas para entender el nexo que Hegel establece entre modernidad y conocimiento. El mundo actual, particularmente el histórico, aunque no sólo él, heredero del pasado todo, es más racional que todos los pretéritos. En este sentido constituye un objeto más adecuado del conocimiento científico. La ciencia actual, por tener un objeto mejor desde el punto de vista de sus intereses, y por partir de un cierto nivel relativamente avanzado del saber, llega más lejos y es una ciencia más perfecta. La actualidad es objetiva y subjetivamente lo más alto pues el progreso en el desarrollo de la idea absoluta no es nunca unilateral sino a la vez un progreso de las cosas y del saber. Pero hay todavía otro sentido importante, una tercera acepción de la frase en que Hegel expresa su convicción acerca del carácter privilegiado de la actualidad desde el punto de vista de su propio programa teórico para su tiempo. Es preciso que la actualidad sea ahora la experiencia de un individuo singular[111] para que pueda ser la ciencia verdadera de la razón realizada hasta el tiempo presente. Si nadie piensa *ahora* la racionalidad cumplida, entonces las dos primeras formas de superioridad de lo actual quedan anonadadas. Es menester que una persona se eleve mediante el trabajo más arduo, el de pensar, hasta su universalidad y su libertad y haga suya la verdad objetiva y subjetiva de

108. *WW*, XVII, pp. 75, 85; XIX, p. 685.
109. *WW*, XI, 119; cf. 120; VII, 35; XV, 293.
110. *WW*, XIX, 686. «El espíritu es esencialmente ahora»: XI, 120; cf. 119.
111. *WW*, VIII, 82, 85-86; XVII, pp. 29-30, 52, 61-62.

la actualidad en que reside su superioridad sobre lo inactual.

Hegel dice al respecto: «Esta es la posición y la actividad de nuestro tiempo y de todo el tiempo: conocer la ciencia heredada, formarse de acuerdo con ella, y así continuarla y elevarla a una posición superior. En la medida en que nos la apropiamos hacemos de ella algo propio, a diferencia de lo que fue antes».[112] La ciencia reside en su actualidad,[113] y esto es particularmente importante decirlo de la ciencia del pensar en cuanto tal. Pues el pensamiento consiste en su actividad de producirse, y sólo en ella, de manera que la falta de actualidad equivale a nada. «En el caso del pensar ocurre que este sólo se encuentra consigo en la medida en que se produce.»[114] Ahora bien, el pensamiento sólo se produce efectivamente como pensar de un sujeto singular.[115] «Decir "mi propio pensamiento" es en realidad un pleonasmo.»[116] La ciencia especulativa sólo se deja aislar del pensar actual del filósofo en la medida en que se integra a la historia de la filosofía, en la cual es una configuración particular de la única verdad de la idea absoluta. Pero para llegar a tener esa conexión con la historia tiene que acontecer en su tiempo y en su lugar como pensamiento de un individuo. Así es que, en lo principal, la filosofía es algo distinto de una teoría o doctrina restante de procesos pretéritos: para Hegel ni siquiera la historia de la filosofía se ocupa de cosas pasadas.[117] La filosofía actual es la experiencia actual que un sujeto pensante hace del espíritu que habita naturalmente los tiempos actuales.[118] La condición que He-

112. *WW*, XVII, p. 30.
113. *WW*, XIX, p. 200.
114. *WW*, XVII, p. 31; cf.: «El ser del espíritu es su acto... Su acto es conocerse... Existo como espíritu sólo en cuanto me conozco». Cf. también p. 52 y XVIII, pp. 63-64.
115. *WW*, IV, 140; VIII, §§ 20, 23; XVII, 182, 183; XIX, 528, 552.
116. *WW*, XVII, 91.
117. *Einl*, pp. 11-12.
118. *WW*, XIX, 691.

gel le pone a esta experiencia personal para reconocerle carácter filosófico es la de que sea al mismo tiempo que personal, el extremo a la sazón posible de la experiencia humana, «la más alta». «La idea está presente, el espíritu es inmortal, es decir, no ha pasado ni está por venir, sino que es esencialmente ahora.»[119]

La ciencia filosófica de su tiempo, como Hegel la programa para llevarla a cabo él mismo, tiene por lo menos tanto en común con la experiencia del místico como con la del científico especial. Hegel la relaciona expresamente con ambas en diversas ocasiones. «Relativamente al significado de lo especulativo hemos de mencionar aquí que es lo mismo que con respecto a la conciencia religiosa se solía llamar lo místico.»[120] Tal como en tiempos de Hegel, hoy estamos dispuestos a admitir la relación entre filosofía y ciencias prontamente, pero no la que él establece entre filosofía y misticismo. En este sentido nada ha cambiado en los últimos doscientos años. Algunos críticos le reprochan a Hegel no sólo esta idea de la filosofía, sino lo que llaman el misiticismo de su manera de pensar. Pero usan la palabra en la acepción vulgar que Hegel denunció a menudo, y por ello la crítica podría alcanzar, en el mejor de los casos, el sistema, pero de ninguna manera el proyecto hegeliano de una filosofía moderna. Pues de la acepción vulgar se sigue automáticamente la incompatibilidad de misticismo y filosofía. Místico es, en los dos o tres últimos siglos, lo mismo que oculto, oscuro, secreto y hasta mágico. Hegel recuerda el significado original: un místico es un iniciado en un cierto tipo de saber, que comparte con otros iniciados. Sólo para quienes no tienen acceso a los mismos misterios lo místico es conocimiento esotérico, aunque siempre es conocimiento.[121] Sólo modernamente, y para el uso irreflexivo, misticismo y saber se han tornado incompatibles.

---

119. *WW*, XI, 120.
120. *WW*, VIII, p. 197.
121. *WW*, XVI, 150-151; XVII, 111-112; XIX, 72, 91.

El misticismo cristiano, que Hegel distingue del antiguo porque está ligado a la profundización en lo subjetivo más que a ritos religiosos, y al que le reconoce mucha importancia en la historia del espíritu europeo, es el predecesor bárbaro de la filosofía moderna.[122] Precisamente como afirmación de que la unidad omnicomprensiva es accesible al que busca la verdad y que la unión del espíritu apasionado con lo uno constituye una experiencia que lo colma por entero, el misticismo cristiano se parece en varios aspectos a la verdad especulativa de la que Hegel y otros contemporáneos suyos se creen capaces en cuanto filósofos. Hablando de Böhme, Hegel le reconoce expresamente la potencia especulativa. «Todos los conceptos los contempló en una realidad.» «Se dejó comprometer profundamente por el interés de la idea, luchó por ella. La verdad especulativa que quiso exhibir exige necesariamente, para captarse a sí misma, del pensamiento, de la forma del pensamiento.»[123] Pero aunque tiene algo de filósofo moderno, su interés en la idea absoluta, a Böhme le falta la cultura científica. Las formas intelectuales de que carece son un desarrollo posterior debido principalmente al trabajo del entendimiento, o de la inteligencia abstracta. «La forma de su exposición no puede menos que ser llamada bárbara.» «Él usaba las realidades como conceptos, en vez de determinaciones conceptuales introducía violentamente cosas naturales y propiedades sensibles para exponer sus ideas.»[124] También en Angelus Silesius celebra Hegel la profundidad de la experiencia y el saber de «la existencia sustancial de Dios en las cosas, y de la unión de sí propio con Dios, y de Dios con la subjetividad humana [...]»[125]

Pero el misticismo cristiano, que exhibió de modo fecundo pero imperfecto el contenido de la filosofía

122. *WW*, XIX, 297, 327.
123. *WW*, XIX, 301; cf. 96.
124. *Ibid.*, cf. 297 y 327.
125. *WW*, XII, 494.

moderna, es un fenómeno del pasado, y completamente inaceptable como sustituto del pensar filosófico actual. Además de las razones señaladas, por las que Hegel se distancia de los místicos que examina en su *Historia de la filosofía*, está la de que la experiencia a que ellos se refieren conlleva una pérdida del sujeto en la unidad final con lo revelado. En este sentido el misticismo resulta ser el antagonista del filósofo hegeliano, a quien la especulación conduce a la realización perfecta de la subjetividad: el pensamiento es el cumplimiento supremo del sujeto; tal como es, en general, la verdad de todo lo pensado, lo es también de todo pensante. En los ataques contra ciertos autores románticos de sus días condena Hegel los intentos por alcanzar la verdad de otra manera que conceptualmente y según la necesidad de las cosas examinadas primero de modo empírico, aduciendo las razones exigidas por el progreso del discurso científico. Nada reemplaza hoy el trabajo del concepto, y la admiración romántica por Jakob Böhme,[126] en nombre de la cual algunos desdeñan a Fichte y a Schelling, provoca la crítica hegeliana del misticismo en términos más radicales que los usados a propósito de los renacentistas mismos. «La apetencia mística sólo se dirige al sentido general, a la idea abstracta, no al pensamiento como tal.»[127] El pensamiento moderno, que recoge en sí el saber pormenorizado y preciso del mundo y de la historia, que opera con categorías muy elaboradas que son el logro de una tradición intelectual de 25 siglos, no es un juego de ideas vagas destinadas a calmar los anhelos de ciertas almas en pena[128] que se refugian en el misticismo huyendo del mundo y del trabajo de pensar lo real.

La filosofía del presente es una parte, sostiene Hegel, de la moderna cultura científica (*wissenschaftliche Bildung*), que se diferencia muy claramente de épocas

126. *WW*, XX, 154.
127. *Ibid.*, 155.
128. *Ibid.*, 156-157.

culturales marcadas por la primacía de otros elementos de la vida histórica, como encontramos en el caso de la Grecia «clásica», por ejemplo, una cultura predominantemente artística, y en la europa medieval una en la que predominan la religión y la teología. Pero hoy ni el arte ni la religión, aunque siguen teniendo una existencia vigorosa, desempeñan la función directriz que tuvieron. En este rol han sido sustituidos por la ciencia, en sentido general. Entre ciencia y filosofía actuales «el parentesco es muy estrecho», sostiene Hegel; no sólo son meras ramas del espíritu general de la época[129] sino que tienen además la forma del pensamiento universal en común.[130] Por eso es que el historiador de la filosofía se enreda en dificultades[131] si no las separa adecuadamente: las ciencias empíricas basadas en la observación, la experiencia y el razonamiento[132] trabajan con los mismos medios y sirven a los mismos propósitos que la filosofía. «La filosofía, se dice, contempla las causas universales y las razones últimas de las cosas. Cada vez que las ciencias enuncian causas generales, razones esenciales, fundamentos, tienen la universalidad en común con la filosofía, y también coinciden en que tales fundamentos y razones proceden de la experiencia y de la sensación interna. Por mucho que esto último parezca opuesto al principio de la filosofía, sin embargo en cada una de ellas se encuentra que yo he llegado a esta filosofía a través de mi pensar, mediante mi sentido interno, es decir, mediante la experiencia, y que es sólo gracias a ello que la tengo por verdadera.»[133]

La inteligencia se cerciora por sí misma de la verdad en la época de la cultura científica, o comienza por la observación por cuenta propia,[134] en vez de recibir

129. *Einl*, pp. 157 ss.
130. *Ibíd.*, p. 159.
131. *Ibíd.*, pp. 155, 162, 166.
132. *Ibíd.*, pp. 158-159.
133. *Ibíd.*, p. 159.
134. *Ibíd.*, pp. 159, 165, 194.

verdades hechas o atestiguadas por otros.[135] Debido a esta gran proximidad, en los tiempos modernos, entre filosofía y ciencias especiales, comenta Hegel ante sus estudiantes, es que en ciertos países todavía llaman filosofía a las ciencias empíricas. Tales relaciones no son para Hegel sólo un hecho, sino una necesidad, o exigencia interna, de la teoría como tal en este momento de su desarrollo. A Hegel mismo le vemos responder a esta exigencia nutriendo su sistema de abundantes conocimientos especiales, y defendiendo una idea de ciencia tal que abarque el saber empírico, le asigne una función mediadora indispensable para el sistema conjunto del conocimiento humano, que culmina en la filosofía. La cultura científica está, sin embargo, lo suficientemente madura como para que ciencia y filosofía hayan llegado a hacerse diferentes en su seno. No conviene simplemente asimilarlas ya, como se hacía en tiempos de Newton, sostiene Hegel. Ello se justificó en la época del Renacimiento, cuando se impuso el principio del pensamiento autónomo, que consiste en «ver por sí mismo, sentir por sí mismo, pensar por sí mismo y ser testigo por sí mismo».[136]

La definición de la filosofía como saber absoluto, o conocimiento de la idea, exige una combinación de conocimiento místico, en el sentido antiguo y medieval, y científico, en el sentido moderno del término. Hegel concibe su actividad contando con que los suyos son tiempos tardíos en los que se trata, por un lado, de no perder nada del pasado de la tradición, y de traerlo, por el otro, a una totalización que acabará de revelar su sentido conjunto.[137] Lo que la filosofía le da al mundo

---

135. *Ibid.*, pp. 159-160.

136. *Ibid.*, p. 165; cf. 160 y 164; *WW*, VII, 36; XVIII, 73. Asimismo, *Berliner Schriften*, pp. 33, 42-43, 49.

137. El tiempo presente es «lo más alto» desde el punto de vista general del progreso. Esta perspectiva considera el presente como miembro de una serie en la que un cierto contenido no puede ocupar el sitio más alto sino por un momento. La experiencia de pensar especulativamente se libra, en lo que ella tiene de más característico,

moderno al procurarle una autoconciencia adecuada entraña un cambio profundo del mismo: Hegel no considera que este tipo de conocimiento sea tan inofensivo como para dejar las cosas como estaban antes. La llegada a la verdad trae consigo el perfeccionamiento de lo conocido en lo que él tiene de más propio suyo, su coincidencia con su concepto.[138] Y su terminación, en el sentido de que en la actualidad pensada se acaba toda la historia comprendida por el pensamiento. La actualidad es la idea absoluta, entera y cerrada sobre sí. Este fin, o término de la historia, operado por obra del establecimiento de la verdad en la especulación filosófica, no excluye, por cierto, nuevas iniciativas intelectuales posteriores, otras filosofías, otras totalizaciones de la ciencia, que incluirán la presente como un momento subordinado. Pero este futuro indefinido e indefinible del pensamiento no es un obstáculo para el saber de la

---

según Hegel, de este relativismo. Como consecuencia de que el pensar se convierte en la verdad de su propia época resulta que el presente pierde su carácter de mero momento temporal: el presente pensado ya no es relativo, sino pura actualidad. «El presente verdadero es por tanto la eternidad.» *WW*, IX, § 259, *Zusatz*. Lo mismo vale para la experiencia religiosa cristiana, la cual en tanto que modo peculiar de experiencia de la verdad constituye un puro ahora a salvo de toda comparación o relación con otro. «El contenido absoluto de la religión [a diferencia de sus elementos históricos y eruditos] es algo esencialmente actual», «Hinrichs Religionsphilosophie» en *Berliner Schriften*, p. 79.

138. *WW*, X; 16. La reconciliación de ser y pensamiento en el concepto, que entraña la tesis de que la realidad, en cuanto pensada, es la que debe ser, es interpretada a menudo no como una declaración sobre la necesidad de lo racional sino como una reconciliación *del filósofo* con el mundo como es. Este se conformaría resignadamente con lo que encuentra en él, *faute de mieux*. Pero Hegel no se refiere con la fórmula de la coincidencia de ser y pensar a una actitud moral (o inmoral) de la persona que hace filosofía, sino a una correspondencia que se establece en cierto momento entre dos modos de la razón que, fuera del pensar especulativo, permanecen total o parcialmente divididas: la razón pensante y la razón existente. La reconciliación teórica en que consiste la filosofía es la coincidencia del pensar con su verdadero objeto, y de este en la medida en que puede ser conocido con su ser propio en el concepto.

actualidad, cuyo derecho a afirmarse como *todo el saber* no puede ser menoscabado por la posibilidad vacía de saber más, u otras cosas, en el porvenir. De manera que el proyecto filosófico de Hegel para los tiempos tardíos que son los suyos comporta una conciencia aguda de que la obra de la filosofía será acabar con esa misma actualidad que la filosofía concibe. Acabar con ella en la doble acepción de la palabra: llevará el presente hasta el cabo de sus posibilidades en la verdad del pensamiento, y terminará con él. Después de la filosofía, y a causa de su logro, comienza un mundo nuevo, otro, por de pronto impensable. La filosofía nace de la corrupción, o de un mundo viejo, al que le da la autoconciencia: en ella termina lo que se venía desarrollando desde el principio de ese mundo. «La filosofía es la cuna del espíritu que surgirá más tarde como realidad actual... Así es como veremos que lo que había sido la filosofía griega se realizó en el mundo cristiano.»[139]

6

El pensamiento conceptual puede lograr los resultados que Hegel espera de él, entre otros conocer la verdad, reconciliar lo desgarrado, reunir lo diverso, liberar lo enajenado, concretizar lo abstracto, perfeccionar lo parcial y rematar lo exhausto, gracias a que «esta actividad contiene una negación como su momento esencial».[140] La negatividad del pensamiento es, como todo en él, diversa según las tareas que realiza: establece las formas de las cosas mediante la determinación, divide lo simple, fija las relaciones de dualidad, de oposición, suprime los límites que ha fijado antes. La negatividad

139. *Einl*, p. 150; cf. 152: «Entre los romanos se comenzó a filosofar con la caída de la república, cuando los demagogos se apoderaron del Estado, y todo estaba en disolución y tendiendo hacia algo nuevo».

140. *Einl*, pp. 150-151.

del pensamiento es, tomada en general, lo mismo que su función mediadora que se ejerce como poder de dividir y juntar, distinguir y relacionar.[141] Lo que media entre los entes determinados no es ninguno de ellos en particular sino una fuerza universal que pasa a través de los mismos y no queda cogida por nada. La negatividad que pone en relación después de haber separado está ligada a la infinitud del espíritu, que sobrepasa todas las cosas finitas originadas por él y se afirma al fin como la unidad verdadera de las mismas. La negatividad está en Dios mismo, dice Hegel; no hay creación sin separación, ni verdad sin negación de la separación.[142] Pero la filosofía, y en especial la que programa Hegel para llevar a cabo el retorno a la unidad perfecta de los tiempos modernos, depende en particular de la negatividad del pensamiento conceptual.

«Antes nadie sospechaba del pensamiento, se pensaba simplemente para ver qué salía. Se pensaba sobre Dios, la naturaleza, el Estado... Procediendo así resultó que las cuestiones vitales más importantes quedaron comprometidas por ello. El pensamiento privó a lo positivo de su poder.»[143] Sacrificó Estados, desmanteló religiones, destruyó las representaciones populares. «Así se hizo efectivo el pensamiento en la realidad, tuvo la eficacia más enorme.» Con la consecuencia, prosigue Hegel, de que, a propósito de sus resultados, se sintió la necesidad de pedirle cuentas, de exigir una explicación del pensamiento. «La investigación de la naturaleza del pensar y de su justificación ha constituido una buena parte del interés de la filosofía en la modernidad.»[144]

---

141. *PhdG*, 21. En la *Fenomenología* Hegel distingue varias formas de negatividad; negatividad absoluta, negatividad simple y negatividad abstracta. Para el sentido de estas diferencias consúltese J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel*.

142. *WW*, XVI, 300-302; Findlay, *Hegel, a re-examination*, caracteriza a Hegel como un filósofo de la negatividad absoluta.

143. *WW*, VIII, 71.

144. *Ibid.*, 72; cf. *Einl*, pp. 172-173.

Hegel entiende que su propia obra es la culminación de este interés moderno: la filosofía se ha tornado conscientemente ciencia del pensar, y no sólo justifica el pensamiento mediante una explicación del mismo sino que, comprendiendo su necesidad, se torna en una celebración de él. Tal resultado final no excluye, sin embargo, el reconocimiento de la destructividad, de la capacidad para desfigurar, debilitar, degradar, que son parte de la señalada negatividad del mismo, o el reverso de su capacidad configurativa y creativa. Pues, aunque para el punto de vista filosófico hasta lo particular es concebido en su necesidad propia, o como algo absoluto en un determinado momento,[145] el mismo punto de vista exige pasar más allá de ello, en dirección a la unidad verdadera o final, que no puede encontrarse en nada limitado.

La condición esencialmente negativa de todas las cosas finitas, porque establecidas por la negatividad del pensamiento en alguna de sus diversas funciones, es el correlato de la infinitud del pensar cuyo poder reside en negar y en negar lo negado. La negación de la negación es ya una operación directa del pensar sobre sí mismo con la cual sobrepasa, en dirección a sí, lo establecido como otro. Así no sólo se llena de contenido sino que se diferencia en formas de pensar. Hegel distingue especialmente entre conciencia natural, entendimiento y razón; forman una jerarquía cuyas etapas se relacionan negativamente entre sí. Cada una elabora y transforma la anterior, la tiene como su materia, a propósito de la cual se ejerce como negatividad determinada, específica; la conciencia se ocupa de cosas, el entendimiento de la conciencia y la razón del entendimiento. Así es como la *Ciencia de la lógica* es el estudio sistemático de las categorías del entendimiento abstracto que su autor encuentra en las filosofías del pasado. La lógica especulativa no trata sino de estos productos del pensamiento, a los que critica o repiensa

---

145. *PhdG*, 27.

y traslada a un nivel superior, habiéndolos privado de su rigidez, su parcialidad y su relativa vacuidad. El mismo tipo de relación crítico-negativa establece Hegel en su *Historia de la filosofía* entre las posiciones teóricas de diferentes filósofos, incluso entre diferentes épocas de la historia del pensamiento. Lo posterior, que luce justificadamente en la actualidad y exhibe su riqueza de contenidos diversos, se lo debe todo al pasado: a sí mismo sólo se debe haberlo sometido apropiándoselo.

La universal negatividad del pensamiento no conoce excepción: no es posible pensar algo y dejarlo como estaba, ni tampoco dejar de pensar. Por una parte el espíritu es la inquietud misma, pero además el pensamiento es solicitado por la insuficiencia que se agita sin cesar en las cosas, cuyas determinaciones, que las definen, arrojan el pensamiento más allá de ellas. No se puede pensar un límite sin sobrepasarlo, o negarlo en su pretensión. Una cosa pensada queda disuelta en sus determinaciones, que son universales. Hegel se refirió a menudo a las maneras características de la negatividad de la filosofía, que es el pensamiento en su concreción final. «Si es que ha de producirse algo es necesario que otra cosa sea su punto de partida; y es justamente esto otro lo que allí será negado. El pensamiento resulta ser la negación de la forma natural de la vida... La consecuencia del surgimiento del pensar es que el mundo existente, el espíritu en su ética real, en su fuerza vital, son negados... Así comienza el período de la corrupción. Lo que viene después es que el pensar se recoge en sí, se hace concreto y produce un mundo ideal para sí mismo, contrario a aquel mundo real.»[146]

Con más entusiasmo que añoranza habla Hegel del rol de Sócrates en el curso de la cultura griega. «Sócrates surgió en el tiempo de la ruina de la democracia ateniense: disolvió lo existente y huyó hacia su propio

146. *Einl*, p. 151; cf. 13, 61, 150, 156, 186-187, 188-189.

interior para buscar allí lo recto y lo bueno.»[147] Con su afirmación de la absoluta independencia del pensamiento, Sócrates se convierte en un revolucionario contra el estado ateniense, contra la religión, contra la democracia, contra la justicia del pueblo. Sócrates reemplaza el oráculo de Delfos por el principio «El hombre conoce en sí mismo la verdad, tiene que conocerse».[148] La situación de la filosofía en la actualidad es comparable con la que tenía antes de Sócrates. El proyecto de convertirla en una ciencia —como Hegel lo expresa, por ejemplo, en el «Prefacio» a la *Fenomenología del espíritu*— está ligado a la percepción de que se encuentra en la frontera entre dos épocas históricas. «No es difícil ver que nuestra época es un tiempo de nacimiento de un nuevo período, de transición hacia él. El espíritu ha roto con el mundo que hasta ahora fue el de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de sumirlo en el pasado y ocupado en transformarlo.»[149] En una coyuntura histórica como esta sólo el pensamiento conceptual puede recoger todo el pasado en una sola verdad pensada que deje afuera toda extrañeza y le confiera al mundo que se completa la unidad simple que no puede tener más que como idea.

Uno de los casos más instructivos de la negatividad del pensamiento tal como Hegel mismo lo practica a propósito de los principales contenidos heredados de su filosofía se puede encontrar examinando las relaciones que establece el sistema con el cristianismo. Afirma que comparten el mismo contenido y se promete cumplir con la misión de llevar la verdad cristiana, ligada aún después de la Reforma a elementos de la representación o metafóricos, a la pureza del concepto. Es esta promesa, justamente, la que fuerza la actitud crítica frente a la religión y la teología. Desde que anuncia que

---

147. *WW*, VII, 200; cf. 199; XI, 350, 332, 351; XVIII, 43, 44, 71, 72, 73, 101.

148. *WW*, XVIII, 107.

149. *PhdG*, 15.

las pensará está decidiendo que las medirá con una medida que no procede directamente de ellas sino de la especulación. Refiriéndose expresamente a las relaciones entre filosofía y religión dice: «La consideración de este nexo debe efectuarse con franqueza, rectitud y honestidad; no hay que darse la apariencia de que se quiere dejar intocada a la religión».[150] La filosofía de Hegel no es un tratado teológico ni en su totalidad ni en sus partes, y tampoco uno político, por cierto. La religión y la política de su tiempo son para Hegel cosas dadas con las que el pensamiento tiene la obligación de encontrarse como con su propio pasado: libre y seguro de sus fines, trata con ellas como con materias configuradas cuya finitud se trata de disolver en la unidad de la teoría especulativa. El resultado del trabajo del concepto, en el sentido de Hegel, no puede ser integrado inmediatamente en ningún discurso particular diferente del filosófico en sentido estricto. Y este discurso no está destinado a servir a ningún fin diferente del de la contemplación de la verdad concreta: no es ni práctico, ni técnico, ni especializado, ni edificante ni hermoso. La filosofía se establece, según Hegel, en un nivel que el pensamiento crea mediante la superación de los elementos que le sirven de materia; no lo comparte con ninguna otra actividad humana ni tampoco con otra manera de pensar. Debido a que no tiene un más allá que pertenezca al mismo mundo en que surge sólo se puede «situar» la filosofía en la frontera divisoria entre dos mundos históricos. La eficacia del pensamiento, aunque indeliberada, no deja nada en su sitio.[151]

El «Prefacio» de la *Fenomenología* examina la situación actual de la filosofía y programa esquemáticamente el tipo de ciencia ligado a ella. Hegel afirma allí más de una vez que todo el éxito de esta tarea depende de concebir la sustancia como sujeto. Se trata de retomar la labor de la metafísica pero ajustándola a los

150. *Einl*, p. 156; cf. pp. 151 y 173.
151. *PhdG*, 19, 22.

tiempos: la sustancia universal moderna es la subjetividad. De acuerdo al estado general de las cosas la ciencia consiste en conocer la mismidad absoluta como sujeto. Pues esta mismidad reside en una autorrelación que posee conciencia de sí y liga todos los entes finitos mediante esa referencia a sí misma. Es una sustancia viva, dice Hegel. «La sustancia viviente es además el ser que en verdad es sujeto.»[152] Este sujeto universal o espíritu es la fuerza que mantiene junta la máxima disparidad: hoy sabemos la variedad del mundo y las ciencias modernas continúan expandiéndose en todas direcciones. El ejercicio de la libertad individual en la sociedad moderna es, potencialmente, un principio anárquico. La mera vecindad o la mera sucesión de lo diverso redundarían en la dispersión final; lo único que puede contrarrestar las fuerzas disolventes en que la modernidad es tan rica es un poder viviente encaminado hacia su propia identidad consigo. Hegel lo llama de preferencia la idea absoluta o la razón universal.

La modernidad se indignó cuando Dios fue concebido como sustancia, dice Hegel aludiendo a Spinoza.[153] Aquella sustancia ya se había hecho sujeto, y por ello se mueve, se diferencia y reconcilia estas diferencias, y así abraza a todo: la naturaleza moderna no es algo ajeno al hombre sino que ha llegado a ser conocida, explorada en todos sus rincones, habitada y conquistada por la técnica, la industria y el comercio. El hombre moderno, seguro de sí y dueño de una voluntad inteligente, tiene su existencia principal en su libertad interna y externa. La sociedad moderna no es un lugar de arbitrariedad en el que reinan poderes incomprensibles, sino una obra razonable de muchas generaciones, en que las instituciones sirven fines humanos cuyo sentido es accesible para todos porque proceden de actos y decisiones conscientes. La historia de la humanidad exhibe un gobierno racional, y no hay parte

---

152. *Ibíd.*, p. 20.
153. *Ibíd.*, p. 19.

del mundo ni aspecto alguno de lo humano fuera de alcance de la actividad práctica deliberada y del conocimiento. La realidad concreta no puede sino ser un sujeto pues posee esta tendencia irreprimible a convertirse en la totalidad[154] apropiándose de todo lo otro hasta que no queda nada fuera de él. La subjetividad —que en cuanto concreta, lo hemos visto, contiene toda objetividad— se completa final y definitivamente (por el momento) pensándose a sí misma o conociéndose. «La ciencia, la corona de un mundo del espíritu [...].»[155]

154. *WW*, XII, 142.
155. *PhdG*, 16; cf. *WW*, VII, 456.

VII

LAS CONDICIONES POLÍTICO-CULTURALES DE LOS DERECHOS CIUDADANOS

1

En este capítulo final consideraremos un aspecto disputable de la teoría sociopolítica en la *Filosofía del derecho* de Hegel. Ello nos dará ocasión de retomar varias de las ideas presentadas en los capítulos anteriores y exhibir mejor su trabazón. Aunque el interés del asunto es, en primer lugar, histórico, como mi planteamiento se ha desarrollado en estrecha relación con interpretaciones recientes de la obra de Hegel, a las que debo mucho pero considero sólo parcialmente acertadas y capaces de disipar toda ambigüedad, mi interés en esta exposición es también polémico. El tema son los derechos del individuo en el Estado. No la cuestión, sin embargo, de si Hegel reconoció o no derechos individuales, pues no cabe ninguna duda de que sí los exigió con toda decisión, particularmente en el Estado moderno; sino más bien el carácter y el alcance que les atribuyó a tales derechos. Pues habiendo rechazado la idea estoico-ciceroniana de un derecho natural y criticado las teorías modernas del jusnaturalismo, no es inmediatamente evidente cuáles son las condiciones de que Hegel hace depender los derechos del individuo en

el Estado. Defenderé aquí la siguiente interpretación de la teoría de Hegel: derechos individuales, en un sentido imprecisamente comparable al del liberalismo de la segunda mitad del siglo pasado y primera del nuestro, hay en la teoría de Hegel sólo dentro del Estado. Pero la pertenencia al Estado es un deber moral de los individuos y no una necesidad natural. Por lo tanto, aunque los derechos individuales son condicionados políticamente, la existencia política del individuo está fundada en su carácter de sujeto libre, capaz de autodeterminarse. El Estado no confiere derechos, pues le pertenecen al sujeto en cuanto moralmente libre, sino que sólo los reconoce. Sin este reconocimiento, sin embargo, nadie puede ejercer realmente ningún derecho ni tomar sobre sí obligación alguna en el sentido jurídico de estos conceptos. La persona jurídica y el sujeto moral dependen de la existencia del Estado para la efectuación de sus posibilidades; sólo como ciudadano se puede llegar a ser una personalidad desarrollada. A propósito de la relación que según Hegel tiene el gran precursor histórico con la ley y la justicia establecidas, se puede precisar el tipo de dependencia política de los derechos individuales en su teoría.

2

El Estado moderno, en el uso hegeliano más amplio del término «Estado», es la sociedad políticamente organizada concebida como un tejido de relaciones de dependencia mutua entre sectores diversos; cada sector posee derechos peculiares cuyo ejercicio normal redunda en un modo específico de libertad. Interdependencia y libertad son compatibles porque las relaciones de que se trata pasan por la conciencia; son relaciones inteligentes y voluntarias mediante las cuales se efectúan fines dentro de ciertas condiciones conocidas y aceptadas por los agentes. Los tres sectores principales del Estado moderno contribuyen, cada uno a su ma-

nera, a la libertad del individuo. En la esfera jurídica el individuo se realiza como persona o sujeto de derechos; en la moral, como sujeto en relación consigo mismo, y en la política, como miembro de una familia, de un estamento y como ciudadano del Estado en sentido estrecho. La libertad de los individuos es, pues, como ellos mismos, algo diverso y complejo. La personalidad libre moderna, piensa Hegel, es un producto final de largos procesos de desarrollo y disciplina. El Estado moderno con su compleja organización es un medio particularmente adecuado para el florecimiento de la libre personalidad: su articulación le asegura al individuo la doble relación con otros[1] necesaria a su desarrollo pleno. En efecto, en el Estado los individuos están perfectamente separados unos de otros como personas jurídicas y como sujetos morales. Y perfectamente unidos a otros en cuanto miembros de una familia, concurrentes en la sociedad civil y ciudadanos. El Estado moderno reconcilia la separación y la unión de todos, y asegura la diferencia y la relación mutua entre las esferas de derechos de que depende la libertad. Su originalidad histórica consiste, precisamente, en su capacidad para reunir en uno resultados que organizaciones más simples del pasado han efectuado por separado y concebido como irreconciliables con los de otras sociedades políticas.

3

La posibilidad misma de derechos de los individuos en la sociedad racionalizada de los tiempos nuevos dependía para Hegel de que individuo y sociedad llegaran a formar una entidad única, compuesta de elementos originariamente capacitados para hacerse universales, para conocer y querer el todo. La cohesión social y política caracterizó ya los Estados antiguos, pero fue en

1. *WW*, XI, 53 y 72-82.

ellos, para bien y para mal, un hecho de naturaleza,[2] algo dado e inescapable. A la sociedad moderna, por su parte, que es la de la libertad de todos,[3] tampoco puede faltarle una fuerte unidad política y cultural; la necesita más que la antigua pues ha de soportar en sí una diferenciación interna más acentuada, y el juego constante de los conflictos de intereses y de opinión.[4] Debido a que la cohesión política no es una característica natural de la existencia política moderna,[5] pero sí una necesidad suya, el Estado tiene que producirla, o establecer lo que no le será dado de otra manera. La cohesión producida políticamente no tiene por qué ser incompatible con diversas formas de independencia personal como lo es la unidad natural, o sustancial, como la llama Hegel a propósito de la polis.[6]

La novedad de la situación que Hegel considera en su teoría del Estado moderno consiste en que la estrecha relación[7] del individuo con la sociedad política, esta *Gemeinsamkeit des Daseins*,[8] sólo sirve a su verdadero propósito si procede de la libertad de ambos y opera en beneficio suyo. Para que la estrecha unidad no sea ni un lazo natural ni redunde en el sacrificio de los derechos del Estado[9] o de los derechos de las perso-

---

2. *WW*, XI, 71-72; cf. 74-75 donde se compara el Estado antiguo con la familia.

3. *WW*, XI, 45, 46, 157, 437; VII, § 124, § 185; XVII, 79, 80; XV, 263.

4. *WW*, VII, § 260, § 273.

5. *WW*, XII, 247, 248-249, 251-252, 253.

6. Sobre la unidad sustancial comparada con la del Estado moderno: *WW*, XII, 248, 258. La autoridad incuestionable del Estado sobre el individuo en ciertas materias, tan enérgicamente afirmada por Hegel, debe ser interpretada en relación con el hecho de que el Estado está a cargo de la unidad del todo: *WW*, VII, Vorrede; § 258, § 260.

7. Ser alguien miembro del Estado, o *sittlich*, consiste en *sich als eines mit einem Ganzen zu empfinden*, algo diferente que ser persona: *WW*, XI, 75; cf. 53.

8. *WW*, XI, 71.

9. *WW*, VII, § 261, § 155, § 323-328; XVIII, 115.

nalidades libres,[10] es preciso que ella resulte del reconocimiento mutuo,[11] y no sea un producto del curso natural de las cosas. Aunque individuo y sociedad política no se dan uno a otro la libertad, según Hegel,[12] son mutuamente dependientes cuando se trata de ejercerla: sólo si se reconocen como libres y se quieren tales uno a otro pueden desarrollar concretamente lo que cada cual es ya, en el modo de la mera posibilidad,[13] cuando entra en la relación de reconocimiento mutuo con el otro. Si consideramos que la libertad real es para Hegel un proceso encaminado hacia su propia perfección (o una historia), veremos que la libertad del Estado y la del individuo dependen una de otra. La libertad del Estado tiene que haberse convertido en el sentimiento y el credo político de sus ciudadanos,[14] de los que depende tanto en la paz como en la guerra. La libertad de los ciudadanos tiene que ser un fin de las instituciones y las leyes del Estado[15] para que este no recaiga en la condición primitiva y apolítica del poder que coacciona arbitraria y externamente. De manera que la estrecha

---

10. *WW*, X, § 514

11. Una relación más simple que la del reconocimiento mutuo oscurecería algunos de los aspectos que le interesa poner en evidencia a Hegel mediante este concepto, a saber, *a*) que se trata de relaciones espirituales, esto es, mediadas por el pensamiento: *WW*, XVIII, 111-112, *b*) que se trata de relaciones recíprocas: *WW*, X, § 431 y *Zusatz*; VII, § 286, § 71 y *Zusatz*; *c*) que los modelos instrumento-fin: *WW*, XI, 64, 69; y organismo-miembro: *WW*, VII, § 263, § 269, son, en último término, inadecuados para entender las relaciones entre el Estado y los individuos en él, pues donde hay subordinación de un elemento a otro se arruina la libertad: *WW*, XVIII, 394-400. Las comparaciones del Estado con el organismo que Hegel ofrece deben ser concebidas a la luz de la noción de *innere Zweckmässigkeit*, según la cual en el organismo los miembros son a la vez medios y fines: *WW*, III, 187; XIX, 603.

12. La pertenencia a un Estado es, para el individuo, un deber moral, no una necesidad natural: *WW*, VII, § 258. Sobre la dependencia del individuo, sin embargo: § 183. Cf. X, § 430-435; XI, 71-72.

13. *WW*, XI, 72.

14. *Gesinnung*: *WW*, VII, § 267-269. Cf. XI, 328.

15. *WW*, VII, § 124, § 185, § 205.

unidad entre el individuo y el Estado favorece la libertad de ambos si la fundan como sujetos de derecho que se reconocen mutuamente y tienen a sabiendas la libertad del otro como uno de sus fines prácticos.[16]

«Pues la libertad... es preciso más bien comenzar por conquistarla y ganarla, y esto se consigue mediante una infinita disciplina del saber y de la voluntad.»[17] La disciplina infinita del saber y de la voluntad sólo se la procura el individuo en la sociedad civilizada organizada durablemente como Estado. Esta es la primera de las condiciones no naturales de que depende la libertad individual considerada globalmente. «El Estado es la actualidad [*Wirklichkeit*] en la que el individuo tiene su libertad y donde puede disfrutarla; pero sólo en cuanto [el individuo] ha llegado a ser el saber, la fe y la voluntad de lo universal.»[18]

4

La teoría de la unidad que forman el Estado político y el ciudadano en la obra de Hegel no puede ser explicada satisfactoriamente en términos puramente sociales y políticos. Es indispensable conectarla con la idea de la libertad racional y con la convicción de Hegel de que el mundo moderno representaba una etapa avanzada en el proceso de la realización de esta libertad. La sociedad, cuyas principales estructuras e instituciones explica la *Filosofía del derecho*, está formada por gente que la tiene por buena y la quiere, en lo fundamental, como es. Hegel se caracteriza, como pensador político, por la firme convicción de que cualquier organización política es incomparablemente mejor que ninguna, y la moderna, mejor que todas las precedentes. Lo mismo vale para los ciudadanos del Estado de

16. *WW*, XI, 71.
17. *WW*, XI, 73; cf. 74.
18. *WW*, XI, 70.

Hegel: no sólo aprueban la existencia social moderna en general, sino que en particular están con la de su grupo nacional, e incluso con el estamento al que pertenecen, en una relación tan estrecha y entrañable que se debe decir que Hegel los concibe no tanto como parte de los mismos sino como sus encarnaciones individuales. Han llegado a convertirse en tales personificaciones del elemento universal empeñándose conscientemente en la actividad de apropiarse del mismo durante su desarrollo; de modo que no son productos pasivos de un entrenamiento, o encarnaciones inmediatas de un modelo, sino reactualizaciones mediatas conformadas también por el pensamiento.[19] El individuo representa en su personalidad el modo de vida y los intereses de su estamento: «La actitud ética en este sistema [de las necesidades] consiste, por tanto, en la honradez y el honor del estamento, en convertirse mediante su propia actividad, su aplicación y pericia en un miembro de uno de los momentos de la sociedad civil y en conservarse como tal...».[20] «Un hombre sin estamento no es más que una persona privada y no pertenece a una universalidad verdadera.»[21] Los individuos son personificaciones de la nación y de la época, particularizaciones de la razón que gobierna al mundo a la sazón presente.

Esta estrecha concordancia de lo individual y lo universal, de lo singular y lo colectivo, de lo privado y lo público, que hoy se nos antoja ser el más grande peligro para libertad individual porque tenemos en vista primero que nada ciertas experiencias con el Estado del siglo XX, era considerada por Hegel precisamente como la condición indispensable y la garantía de la misma. Pues los hombres no son libres sino en un mundo al que pueden tener por el suyo propio.[22] Preci-

---

19. *WW*, XII, 259, 266.
20. *WW*, VII, § 207.
21. *Ibid.*, *Zusatz*.
22. *WW*, VII, § 270; X, § 385 *Zusatz*; XIX, 139-140, 271.

samente porque la conciencia y la voluntad son abiertas a lo otro, y sólo se cumplen en relación con ello, dependen para su libertad de que sus objetos sean apropiables y reconocibles. Si fuesen reacios al sentido, trozos de un mundo extraño y refractario a la inteligencia y la acción deliberada, la enajenación del hombre sería inevitable y permanente. Igual cosa vale en la teoría hegeliana para la sociedad y el Estado, y esta es una de las razones por las que no se puede separar la teoría política de Hegel de su metafísica.

De acuerdo con la filosofía de la idea absoluta la modernidad es la época del retorno en sí y autoconocimiento de la idea en el sistema especulativo del saber absoluto. Como esta culminación es un proceso universal envuelve numerosísimas correspondencias de todo tipo,[23] entre otras las que tienen que ver con la manera como el hombre habita la tierra y organiza su existencia en ella. El mundo moderno es para Hegel el de la civilización científica y tecnológica[24] que domina la naturaleza y se ha instalado triunfalmente en ella como en su propia casa. Precisamente la libertad que se ha convertido, según la expresión de Hegel, en un mundo ético, o del hombre[25] es, desde el punto de vista de la vida humana, la forma principal de la libertad.[26] A la existencia moderna de la libertad pertenece la racionalización de las relaciones sociales al punto de convertir también el Estado en algo hecho a la medida de la vocación esencial del hombre, que es el espíritu. Esta es la razón por la cual la existencia humana en el Estado moderno es caracterizada como una existencia ética. En este medio hecho a la medida humana,[27] al que los

23. *WW*, XIX, 276-277.

24. *Wissenschaftliche Bildung*; *WW*, XVII, 87; *Industrielle Bildung*: XII, 350, 353.

25. *WW*, VII, § 270.

26. Véanse las críticas dirigidas a Rousseau, Kant y Fichte porque no consiguen concebir más que la libertad individual: *WW*, XIX, 639.

27. *WW*, VII, § 187.

individuos reconocen como el propio de ellos y el apropiado para hacerse, se encuentran y se reconocen. Cuando el reconocimiento mutuo de Estado político y ciudadano se torna autorreflexivo se cumple el círculo en que consiste la existencia espiritual, o autorreconocimiento en lo otro. Aunque esta idea de libertad, que la hace residir en la coincidencia consigo de un sujeto espiritual, no es la única que opera en la teoría política de Hegel, es de todos modos la principal. La noción, más especializadamente política en el sentido de la tradición liberal, la de un conjunto vario y asistemático de libertades civiles que las personas tienen o no en los diversos tipos de organización política, también desempeña un papel importante en esta filosofía, pero no parece que moldee, como la otra, los rasgos centrales del Estado explicado en la *Filosofía de derecho* y la *Filosofía de la historia universal.*

5

Debido a que la organización política moderna es la libertad de todos convertida en un mundo real, según Hegel, los individuos están ligados al grupo menos por lazos naturales o por la mera casualidad que por sus conciencias, sus voluntades y sus pensamientos. En ellos el Estado y sus dependencias se manifiestan como cosa propia en la que se continúa y perfecciona lo que cada cual es para sí mismo. «La ley es la objetividad del espíritu y la verdadera realidad de la voluntad; sólo la voluntad que obedece a la ley es libre pues no se obedece más que a sí propia y está en ella consigo y es libre por eso.»[28] La sociedad y el Estado modernos han resultado de una larga historia de desarrollo de todas las facultades humanas y de las instituciones en las que ellas se confieren objetividad, universalidad y perma-

28. *WW*, XI, 71.

nencia.[29] La pertenencia a una comunidad política y cultural, lejos de ser un obstáculo para la realización de la subjetividad libre, es precisamente el medio para que la libertad posible se torne concreta o plena de un contenido determinado. «Las determinaciones de la voluntad individual son conducidas por el Estado a la existencia objetiva y llegan a ser verdaderas y reales sólo mediante él. El Estado es la única condición para alcanzar el fin y el bienestar particulares.»[30]

Una civilización madura que conserva lo heredado de un largo pasado y se ha hecho capaz de respetar la singularidad, la subjetividad moral y las libertades civiles y religiosas de sus miembros ofrece numerosos caminos para que las personas se hagan ellas mismas en su seno. El reconocimiento que el individuo le da a su comunidad cuando la tiene por su mundo propio no tiene por qué tener un sentido unilateralmente altruista: el mundo propio es, precisamente, aquel en relación con el cual tengo posibilidades, y del cual puedo esperar que me las reconozca como legítimas y me ofrezca las oportunidades necesarias para realizarlas. Todo sujeto de derechos necesita ser reconocido por otros para poder efectuarse libremente. Esto vale no sólo en el caso de los individuos sino también en el del Estado, la familia, la sociedad civil, las religiones, por ejemplo, que necesitan ser reconocidas para poder operar de acuerdo con lo que son. Dada esta condición de los sujetos de derecho, ellos se desarrollarán dentro de un tejido de relaciones en el que autoconocimiento y reconocimiento por otros se enlazan complicadamente. El reconocimiento de las personas, sus derechos y necesidades por la comunidad y el Estado tiene el mismo carácter y depende de iguales fines y condiciones que el movimiento del saber y la voluntad que, partiendo del individuo, tienen como objeto la universalidad social. Con el resultado de que la unidad entre sociedad

29. *WW*, VII, § 260, *Zusatz*.
30. *WW*, VII, § 261, *Zusatz*.

política e individuo, de la que depende todo, como dice Hegel,[31] consiste en una acabada reciprocidad del saber y del querer deliberado. Si el individuo se conoce en su mundo social, la comunidad se conoce individualizada en las personas que, por haberse desarrollado reconociéndola a ella en su carácter esencial, han llegado a representarla adecuadamente. La existencia social y política, consistente en el proceso espiritual del reconocimiento mutuo y las voluntades concurrentes, forma una trama única en la que las oposiciones entre lo individual y lo colectivo, lo público y lo privado están suprimidas como oposiciones. Sólo subsisten como diferencias que articulan y diversifican la unidad sociopolítica libre.

Las variantes individual y colectiva de la conciencia, la voluntad, el pensamiento son polos de un solo proceso de intenso intercambio entre las diferencias internas del mismo. Igual cosa vale para la polaridad público-privado; en el mundo moderno, en tanto que instalado por el espíritu que se ha desarrollado más allá de la naturaleza, nada que aspire a completarse en la misma dirección que el proceso universal puede entrar en un conflicto sin remedio con él. La comunión y la correspondencia entre las varias libertades de los sujetos de derecho está garantizada por la racionalidad del conjunto. Hegel lo dice así: «En el Estado organizado de modo auténticamente racional todas las leyes y las instituciones no son nada más que la realización de la libertad... En tal caso la razón singular no encuentra en estas instituciones otra cosa que la realidad de su propia esencia».[32]

---

31. «De la unidad de lo universal y lo particular en el Estado depende todo» *WW*, VII, § 261, *Zusatz*.

32. *WW*, XII, 144.

6

Hegel expresa muchas más dudas acerca de la capacidad de todos los individuos para incorporarse a la racionalidad vigente en la sociedad actual que temores de que el Estado moderno pudiera resultar opresivo de las libertades individuales. La inteligencia mutua entre los individuos y las instituciones vigentes, precisamente porque es una forma de la libertad,[33] es una tarea permanente, tan difícil de conseguir para las personas como de conservar y de restablecer en la vida pública. «Un Estado está bien provisto y fuerte en sí mismo cuando su fin universal coincide con los intereses privados de sus ciudadanos, cuando estos encuentran su satisfacción en aquel... Pero en el Estado se necesitan muchas operaciones, inventos y organizaciones eficientes hasta que se consigue llevar a la conciencia aquello que es adecuado a aquel fin. [Este desarrollo] irá acompañado de largas batallas de la inteligencia y también de luchas con los intereses particulares y las pasiones, de una penosa disciplina de los mismos, hasta que se logra establecer aquella coincidencia.»[34] Las personas singulares necesitan de todos sus talentos, impulsos y pasiones,[35] y la sociedad política de todos sus recursos espirituales para lograr «la reunión de lo universal, de lo que es en y para sí absolutamente, y de lo singular, de lo subjetivo, de tal manera que su unidad sea lo único verdadero [...]».[36]

El individuo tiene que crecer hasta hacerse capaz de la razón universal socialmente vigente.[37] La comuni-

---

33. «La *Bildung* es, pues, en su propósito absoluto, la liberación y el trabajo de la liberación superior... Esta liberación es en el sujeto el duro trabajo contra la mera subjetividad de la conducta, contra la inmediatez del apetito así como contra la vanidad subjetiva del sentimiento y la arbitrariedad del querer.» *WW*, VII, § 187.

34. *WW*, XI, 53.

35. *WW*, XI, 54.

36. *Ibid.*

37. «Pero el principio de la particularidad pasa a la universali-

dad, que enseña a hablar y a pensar, a conducirse responsablemente y a trabajar, llena de contenidos suyos las posibilidades indeterminadas del sujeto libre. Para que haya el mundo ético, o la segunda naturaleza, en la que el hombre está consigo en lo suyo,[38] es necesario que concurran la acción formativa de la universalidad establecida y el desarrollo del sujeto, que no aporta, al comenzar, más que su libertad vacía y en potencia y su naturalidad impulsiva y apetitiva. Todo, es decir, la existencia de la libertad actual, depende de la concurrencia de estos dos procesos: la renovación de lo heredado culturalmente y su continuo progreso, la libertad de los individuos y la del todo al que pertenecen.

Los hombres modernos le deben su libertad compleja y difícil al proceso histórico que ha conformado un mundo adecuado para que ella florezca. Mediante la *Bildung* las sociedades históricas se sacan progresivamente de la naturaleza y fundan una segunda naturaleza, o mundo humano. Este es un producto del trabajo y del pensamiento. Una vez que la segunda naturaleza se ha hecho independiente se da permanencia levantando hasta el nivel de la racionalidad social establecida los sujetos naturales nacidos en su seno. La institucionalización de la educación preserva al mundo ético de una recaída en la primera naturaleza. Mientras la sociedad esté formada por personalidades que representan el espíritu del todo estará a salvo de la barbarización interna.

La «*Bildung*» en el sentido de Hegel[39] es tanto la ac-

---

dad precisamente con desarrollarse como una totalidad para sí, y es sólo en la universalidad que tiene su verdad y el derecho de su realidad positiva». *WW*, VII, § 186.

38. En el elemento de la exterioridad es que «la libertad tiene una existencia; y el (hombre) se hace para sí en este elemento, el cual en sí es ajeno a la vocación libre del hombre; y este no se ocupa más que con lo que lleva su sello y es producido por él». *WW*, VII, § 187.

39. El propósito de toda *Bildung* es producir el pensamiento universal: *WW*, VII, § 20. La *Bildung* y la libertad: VII, § 187. Una definición de *Bildung*: *WW*, XVII, 88.

tividad de conformar o configurar como la forma o figura que una materia adquiere mediante el trabajo. El concepto de «*Bildung*» recibe varios usos diferentes en los escritos de Hegel: el proceso de educar y la forma educada de la subjetividad universalizada; el conjunto de las formas características de la vida social y política, o la cultura. La incorporación del individuo a la «*Bildung*» del grupo depende, en especial, de la familia,[40] del Estado[41] y del trabajo.[42] Será moldeado no tanto en el sentido especial de estos agentes formadores sino que en la razón existente de la que ellos forman parte y por la que están, a su vez, dominados. El individuo queda conformado como miembro de su familia, representante de su estamento, practicante de su profesión, ciudadano de su Estado. Estas formas y otras coordinadas con ellas en la cultura vigente se convierten en las formas de su conciencia, de su voluntad, sus hábitos, sus talentos y su pensamiento. En ellas se conoce y encuentra consigo mismo.

Pero no cualquier formación por un grupo es una verdadera «*Bildung*» humana, según Hegel, sino sólo la moderna. Esta se diferencia favorablemente de todas las otras por ser una cultura de la libertad y para ella. No hay libertad sin cultivo o fuera de una determinada cultura establecida socialmente, porque la libertad no es un rasgo natural de los ejemplares del género humano sino un resultado del desarrollo pleno de la personalidad. Y este desarrollo pleno está ligado al ejercicio de los derechos y las obligaciones de las personas en la sociedad moderna posterior a la reforma protestante y a la revolución francesa.[43] Hegel insiste a menudo en que ya no se educa para la obediencia y el sometimiento[44] sino para la participación activa,

40. *WW*, VII, § 172-180.
41. *WW*, VII, § 209.
42. *WW*, VII, § 196-197.
43. *WW*, VII, § 185; XI, 524, 558-561.
44. *WW*, X, § 435, *Zusatz*; § 552.

consciente y reflexiva en la existencia común. Lo que le preocupa en primer lugar, sin embargo, es que la educación integre al individuo firmemente en el espíritu racional que mantiene unido al grupo. «Lo racional es el camino trillado por el que van todos, donde nadie se destaca.»[45] Ni siquiera querer ser bueno por su cuenta y riesgo resulta aceptable: el reconocimiento por el grupo, del que dependen todos los derechos del individuo, está indisolublemente ligado a que el individuo se haya universalizado en el sentido de la racionalidad existente o realizada en él. «Derechos absolutos tienen las personas singulares sólo en cuanto su voluntad es la voluntad *objetiva*; no quiere esto o lo otro; no es mera *buena* voluntad.»[46]

Sería un error, sin embargo, pensar que Hegel patrocina la uniformidad cultural cuando afirma la importancia de la formación de los individuos en el espíritu del grupo. La sociedad que propone es internamente diversa y la educación conduce no a la abstracta pertenencia al grupo en general, sino a posiciones determinadas dentro de él. La «*Bildung*» no es tampoco un simple entrenamiento o acostumbramiento a lo dado, pues sólo la que tiene un contenido racional es formación para la libertad. El mero conformismo con lo efectivamente existente más bien contraría la acción libre y en ningún caso la favorece. La libertad depende de la coincidencia consigo[47] y no hay sino la razón capaz de una verdadera identidad.[48]

La concordancia de la razón consigo está en buena medida establecida en el mundo moderno, el de la naturaleza segunda. Pero en cuanto racionalidad existente es no sólo compatible con la casualidad, el sin sentido y la incongruencia entre las cosas singulares y su concepto, sino que los exige como una parte necesa-

---

45. *WW*, VII, § 15, *Zusatz*.
46. *WW*, XI, 330.
47. *Log* II, 218.
48. *WW*, XVII, 52.

ria suya.[49] El individuo, y la comunidad a que pertenece, tienen siempre una tarea muy superior a sus fuerzas y al tiempo que tienen por delante. «En la libertad humana el ser y el deber ser están separados; ella lleva la arbitrariedad en sí.»[50] La visión especulativa de la racionalidad cumplida del mundo presente es un momento de la libertad teórica,[51] no un elemento de la existencia práctica que la deje sin nada que hacer sino celebrar lo existente tal como es.

Por otra parte la comunidad estrechamente integrada de la *Filosofía del derecho* le reserva un lugar considerable al conflicto, al desacuerdo y a la competencia entre individuos. El espíritu común de libertad, sostiene Hegel expresamente,[52] debe ser capaz de soportar la disensión y el conflicto internos sin perder la unidad. Precisamente debe ser la clase de unidad que resulta de haber pasado por las pruebas de la división y el confrontamiento y haberlas superado.[53] La diversidad y la competencia están, por cierto, canalizadas legal e institucionalmente; es evidente que Hegel no admite la multiplicación indefinida de las iniciativas imprevistas en cualquier sector de la vida social: no parece fácil que un grupo privado luche por una reforma legislativa, por ejemplo, en contra de los poderes estatales que se oponen a ella. La disensión y la competencia tienen sus lugares asignados y sus reglas establecidas; su función en la totalidad está, hasta cierto punto, preordenada; su ámbito, señalado de antemano. La violencia dentro de la sociedad es siempre criminal y está

---

49. *WW*, VII, § 214.
50. *WW*, XV, 23.
51. *WW*, VII, *Vorrede*, p. 35; XV, 74; XVIII, 192-193.
52. *WW*, VII, § 33, *Zusatz*, § 84, § 85 y *Zusatz*; XII, 285, 286, 287, 288. «El principio de los Estados modernos tiene esta extraordinaria fuerza y profundidad de dejar perfeccionarse al principio de la subjetividad hasta el extremo independiente de la particularidad personal y de reconducirlo a la unidad sustancial de manera de conservar a ésta en sí mimsmo.» *WW*, VII, § 260.
53. *WW*, VII, § 260.

penalizada como tal. El Estado admite los extremos de la subjetividad libre y para dejarle un cierto campo abierto de juego y practicar la tolerancia de los muchos y diversos derechos de la personalidad libre necesita mucho poder y autoridad. El carácter incuestionable del poder del Estado lo defiende Hegel, entre otras maneras, presentándolo como un requisito de la tolerancia.[54] La libertad religiosa y la de prensa; la libertad para elegir la profesión, incluso una que redunde en un cambio de clase social, si las fuerzas y la iniciativa del individuo alcanzan para ello; la libertad de la familia para educar a sus hijos según sus convicciones;[55] la libertad de expresar libremente la opinión pública,[56] y otras precisan, para su ejercicio efectivo, del reconocimiento del Estado y de que este posea una autoridad que no peligre debido a las libertades de sus ciudadanos. El poder legítimo del Estado, lejos de estar en conflicto con las libertades individuales y las de los intereses especiales, es, en principio, una condición de las mismas, y ellas, condiciones del Estado en cuanto sustancialidad concreta. Si el interés común no preservara en sí los intereses especiales diversos, sino que los destruyera, se tornaría en un mero interés general, vacío de contenido específico. Hegel llama «sustanciales» sólo a las unidades que preservan a los particulares. «El fin [*Zweck*] del Estado es el interés común en cuanto tal, y por ello, como su sustancia, es la conservación de los intereses particulares [...].»[57]

El caso de un posible conflicto entre los derechos del Estado y los de un grupo especial dentro de él lo resuelve la *Filosofía del derecho* en términos tan claros en favor del carácter supremo de los derechos del primero que el mismo puede servir de criterio general para otros conflictos posibles que no se discuten en la obra.

---

54. *WW*, VII, § 270.
55. *WW*, VII, § 185, § 239, § 173-175.
56. *WW*, VII, § 317, § 316, *Zusatz*, § 132, § 121, *Zusatz*.
57. *WW*, VII, § 270.

Se trata de la libertad religiosa: ¿qué ocurre cuando las obligaciones del ciudadano confligen con las que le impone una iglesia a sus miembros? Los cuáqueros y los anabaptistas se niegan a servir al Estado en la guerra por motivos religiosos de conciencia. Se puede decir de ellos, sostiene Hegel, que no son más que personas privadas.[58] El Estado ejerce respecto de ellos lo que propiamente merece el nombre de tolerancia «pues debido a que no reconocen sus deberes para con él [el Estado], no pueden reclamar el derecho de ser sus miembros».[59] El Estado reconoce a la religión, tanto como a la ciencia y al arte, por ejemplo, una esfera de acción en la cual pueden operar en favor de su propio desarrollo como fines en sí. Pero si se convierten en doctrinas que enseñan lo que son las leyes e instituciones públicas para ellos, o en otro sentido que el Estado, se salen de su esfera en un doble aspecto: entran en la propia del Estado y se olvidan de que la diferencia que los separa de este las hace ineptas para sustituirlo. La religión, piensa Hegel, es una forma de la verdad en el nivel del sentimiento, de la representación y de la fe;[60] como doctrina socio-política no puede competir con el Estado, que es, en su propio terreno, un modo del saber. «Frente a la *fe* y la *autoridad* [de la iglesia] sobre lo ético, el derecho, las leyes e instituciones, frente a su *convicción subjetiva*, es más bien el Estado *el que sabe*; en su principio el contenido no se detiene esencialmente en la forma del sentimiento y de la fe, sino que pertenece al pensamiento determinado.»[61] El conflicto, entonces, entre los deberes con la religión y los deberes con el Estado lo discute Hegel en por lo menos dos de sus aspectos, y en ambos afirma la autoridad superior del Estado. «El Estado que posee una organización desarrollada y que es, por lo mismo, fuerte puede condu-

---

58. *Ibíd.*
59. *Ibíd.*, nota (pág. 354); cf. XVIII, 115-116.
60. *WW*, VI, § 5; X, § 573.
61. *WW*, VII, § 270; cf. XVIII, 112.

cirse más liberalmente e ignorar del todo asuntos singulares que lo tocan; puede incluso tolerar que haya en él comunidades que no reconocen, por motivos religiosos, los deberes directos respecto de él (dependiendo, claro está, de la cantidad).»[62] La extensión de la tolerancia del poderoso es una cuestión discrecional y pragmática. Pero el Estado tiene no sólo el poder de suspender el ejercicio del liberalismo, cuya práctica Hegel recomienda cuando sea posible,[63] sino que tiene también el derecho al poder supremo por ser la forma superior de la autoconciencia, como querer y saber racionales, frente a la subjetividad del sentir y de la fe.

7

La sociedad política racional es la casa propia del individuo razonable, aquella en que está consigo en lo familiar y manejable. El mundo moderno, sostiene Hegel, es prosaico,[64] confiable y previsible; pero, por lo mismo, no se debe esperar que albergue lo extraordinario en el sentido de la poesía, el arte y los ideales de los tiempos heroicos. Las cosas bellas y sublimes, las acciones grandiosas dignas de ser cantadas por los poetas, se han vuelto anacrónicas, pertenecieron a las épocas de la fundación del mundo humano.[65] Hoy día este mundo es un bien adquirido y sólidamente asentado[66] sobre su propia racionalidad. Hegel, a quien muchos insisten en llamar un romántico, un esteticista y un místico, afirma con toda decisión la afinidad de la filosofía con el prosaísmo del mundo moderno. Esta afinidad la separa del arte y de la religión.[67] La superioridad de la razón pro-

---

62. *WW*, VII, § 270.
63. *Ibíd.*
64. *WW*, XII, 424-425.
65. *WW*, VII, § 93, *Zusatz*; XIV, 333-334; sin embargo: XII, 266.
66. *WW*, VII, § 218.
67. *WW*, XIV, 242-244; XVII, 404-405.

saica sobre los principios de la aspiración infinita y de la belleza, que dominaron los mundos culturales de la Edad Media y la antigüedad, respectivamente, es un aspecto de la superioridad de lo moderno en general y del pensar conceptual en particular. La aspiración infinita y la belleza fueron indispensables en el camino hacia la libertad racional; pero la fantasía fue reducida a una función secundaria por la ciencia, y el control pragmático de la naturaleza hizo huir a los dioses que la poblaban.[68] Los mitos ya no revelan verdades sustanciales y el arte ya no representa para la humanidad actual uno de los modos principales en que los fines y los intereses supremos de la humanidad se hacen manifiestos a los hombres. De la religión se podría decir lo mismo si no fuera porque, según Hegel, es la forma en que la verdad le resulta accesible a la mayoría de los hombres.[69] El pensamiento conceptual sistemático, aunque no es la manera de comprender y de conocer de todos,[70] se ha convertido en el único modo adecuado de la verdad en el mundo actual.[71] Es por eso que la filosofía ha acabado de desplazar de su función reveladora y directiva a sus predecesores históricos, el arte griego y la religión cristiana.

8

Una vez que la sociedad racional se ha dado «una existencia firme y fuerte»[72] surge, precisamente a propósito de su solidez, dice Hegel, el punto de vista de la peligrosidad de la acción.[73] La acción libre resulta peligrosa en cuanto capaz de darse fines y contenidos con-

---

68. *WW*, XVII, 404-406.
69. *WW*, X, § 573; XVII, 113.
70. *WW*, XVII, 114.
71. *WW*, XVII, 80, 114-116, 111; XIX, 328, 331, 684.
72. *WW*, VII, § 218.
73. *Ibíd.*; XVIII, 112.

trarios a los habituales y socialmente reconocidos, o diferentes de ellos, que la aparten de lo conveniente, de la decencia, de la legalidad.[74] Lo que posee una forma determinada y poder relacionado con esta forma será deformado, desestabilizado, debilitado por lo inusual y por lo que contraría su sentido. No sólo frente al acto criminal sino también al que es ajeno a la forma vigente es legítimo que el Estado proceda a sobreponerse a lo que lo desafía. «El principio primordial de todo Estado es que no hay una razón, una conciencia, una rectitud superiores a lo que el Estado reconoce como derecho.»[75] Vimos que el Estado poderoso y seguro permite excepciones a sus leyes y desviaciones en el modo usual de vivir.[76] De manera que las acciones divergentes no siempre representan un peligro. Para el poder «firme y fuerte» el crimen resulta ser, dice Hegel, «una singularidad contra el Estado, algo inestable y aislado».[77] La sociedad todavía débil y vacilante, en cambio, rechazará la disensión interna y castigará el crimen con rigor.

En la manera mayormente pragmática como Hegel aborda la peligrosidad de la acción para la unidad y la permanencia del Estado se puede ver de dónde vienen los límites que la teoría le fija a la acción libre de los individuos. La iniciativa divergente será juzgada según el peligro que de ella se sigue para la existencia del todo. La intolerancia carece de sentido si no hay amenaza al poder soberano.[78] Hegel no padece del fantismo de la uniformidad: la extravagancia es condenable sólo si resulta anarquizante, disolvente.[79] Comparada la diver-

---

74. *WW*, VII, § 218.

75. *WW*, XVIII, 115; cf. 111-112.

76. Esto es lo que hace, en general, el Estado moderno: *WW*, XVIII, 112.

77. *WW*, VII, § 218, *Zusatz*.

78. *WW*, VII, § 232, § 233, § 234 y *Zusatz*; cf. XVIII, 112.

79. La seguridad, la solidez y la duración son formas de lo universal, configuraciones en las que la racionalidad se hace valer. Este es el fundamento por el cual pertenecen, en principio, al Estado, a su derecho: *WW*, VII, § 203; cf. XI, 70.

gencia personal con la unidad del soberano poder, del que depende la existencia de la libertad como mundo real, le parece pura arbitrariedad y capricho salvaje, violencia potencial que merece ser tratada con violencia.[80] «La forma incorrecta de individualidad es repelida, y lo es de manera violenta, mediante el castigo.»[81]

Hegel admite, sin embargo, la existencia de un tipo de acción individual que aunque resulta en definitiva fatal para una determinada forma política, destructiva de su derecho y sus instituciones, posee una legitimidad superior a la del Estado. Esta validez superior, sin embargo, sólo será conocida por la posteridad.[82] Ni el agente que conflige con su mundo[83] ni el pueblo soberano que lo condena como criminal entienden cabalmente lo que está en juego en su conflicto. La acción excepcional del gran precursor está destinada a generar un nuevo orden de cosas,[84] organizado alrededor de un «principio superior»[85] al que domina la existencia establecida. El precursor provoca mediante su acción divergente un choque entre dos derechos: «no que uno sea correcto y el otro incorrecto», dice Hegel, «sino que ambos son correctos (pero) opuestos», y se arruinan mutuamente.[86] El daño que sufre el pueblo es su disolución histórica; el del precursor, que muere como un criminal. De estas dos ruinas surge un nuevo mundo histórico superior.[87]

De la acción consuetudinaria (que Hegel llama generalmente *Handlung*) es preciso distinguir las proezas de los héroes (generalmente, *Thaten*), los actos que pertenecen no al contexto de una clase social, una pro-

80. *WW*, VII, § 93.
81. *WW*, XVIII, 117.
82. *Ibíd.*
83. *WW*, XI, 58-59, 63; XII, 266; XVIII, 112-113, 116, 118, 120-121.
84. *WW*, XI, 71; XVIII, 117-120; VII, § 102, § 350.
85. *WW*, XVIII, 117-118, 119, 120.
86. *WW*, XVIII, 119.
87. *WW*, XVIII, 119-120.

fesión, una familia en un momento determinado, sino directamente a una coyuntura histórico-universal (*die grossen geschichtlichen Verhältnisse*).[88] Las diferencias entre actos consuetudinarios y proezas son numerosas y conviene considerar algunas para comprender luego su diversa condición jurídica.

La acción consuetudinaria está ligada a los intereses cotidianos de los agentes, que buscan satisfacer sus necesidades, cumplir con las obligaciones de su posición social y alcanzar la felicidad y el bienestar.[89] La proeza se origina en la pasión absorbente de un individuo y está al servicio de la satisfacción de la misma, no persigue intereses prosaicos que tienen su validez y legitimidad establecidas,[90] sino que más bien rompe los marcos de lo socialmente convenido. Los actos precursores son radicalmente singulares, irrepetibles e injustificables en términos del derecho y la moral vigentes. Las acciones consuetudinarias son repeticiones de otras del mismo género,[91] actualizaciones de maneras de hacer compartidas, casos de reglas tradicionales, práctica de costumbres. Los héroes, dice Hegel, no se saben explicar,[92] porque carecen del firme sistema de referencia que poseen los que actúan como miembros de un grupo. También por sus consecuencias la proeza es diferente de la usanza; aquella es, considerada en sus efectos inmediatos, destructiva para la existencia social y para el precursor, que es juzgado y descartado por representar una «forma incorrecta de individualidad»,[93] como dice Hegel. A la larga, sin embargo, la proeza revela su fecundidad: el contenido del instinto o de la pasión individual resulta ser un mundo nuevo en potencia, impensable en la hora de su aparición, imposible

---

88. *WW*, XI, 59.
89. *WW*, VII, *Einteilung*, pp. 86-87.
90. *WW*, X, § 475, *Zusatz*.
91. *WW*, XII, 257.
92. *WW*, XI, 63.
93. *WW*, XVIII, 117.

como fin de una acción deliberada por cuanto el agente no se lo puede representar en la imaginación. La acción extraordinaria es, pues, doblemente irrazonable: ni pertenece a la racionalidad habitual de un mundo humano real ni está gobernada por las potencias racionales de que dispone el individuo que la efectúa. Pues aunque él no sea un miembro conforme de su grupo, sino alguien que se ha separado de él, tampoco es simplemente un loco. Los fines en que se concentra con todas sus fuerzas[94] pertenecen al plan necesario del desarrollo de la idea, plan del que las sociedades establecidas saben tan poco como los precursores, aunque, tal como ellos, lo sirven.

El agente habitual o moral tiene derechos dentro del marco del Estado, pero este no le puede conceder lo mismo al precursor. El mundo por venir se establecerá alrededor de un principio contrario al mundo actual.[95] La obligación del Estado, piensa Hegel, es combatir con todas sus fuerzas por conservarse y favorecer la existencia conforme al derecho vigente. Hegel usa la palabra «derecho» en un sentido especulativo más amplio que el usual; puede por eso hablar de un derecho del precursor al que, por no ser intraestatal, llama absoluto.[96] Puede parecer raro a primera vista que precisamente allí donde la acción proviene de una pasión individual —«su proeza y su ruina son individuales»—[97] Hegel esté dispuesto a reconocer un derecho absoluto, que niega al individuo conformado socialmente.[98] Por lo general estima que lo meramente individual es lo precario y dependiente, mientras que lo común es, comparado con lo singular, el universal autosuficiente

94. *WW*, XI, 61; XII, 254.
95. *WW*, XI, 60, 305; XVI, 133.
96. *WW*, VII, § 350.
97. *WW*, XI, 306.
98. *WW*, XVIII, 115, 111-112. «El lugar subordinado que corresponde al individuo en los Estados desarrollados se muestra, por fin, en que cada individuo no tiene más que una participación bien definida y siempre parcial en el todo» *WW*, XII, 251-252.

e independiente. En el caso del precursor, sin embargo, resulta que los fines que persigue no son privados o particulares sino eminentemente universales.[99] En este sentido, como el alcance de contenido de la voluntad heroica es universal, le corresponde un derecho universal o absoluto, al que el derecho establecido está subordinado. A propósito de la gran hazaña, como ocurre también relativamente a la historia de la humanidad, se revela la finitud de esa universalidad que es el Estado considerado hacia adentro en relación con sus partes y con sus ciudadanos individuales.

9

La idea de un derecho no reconocido por el Estado parece incongruente con lo dicho antes sobre la condición de los derechos individuales en la teoría de Hegel. Esta es, sin embargo, la condición del llamado derecho absoluto de los precursores. Hay que agregar que este derecho tampoco es conocido por el sujeto a quien la posteridad lo atribuye, ni reclamado por él; movido como está por la pasión, el heroe carece tanto de conciencia jurídica como de la voluntad de buscar protección para su persona y para los resultados que se siguen de sus actos.[100] Un derecho aparte del saber y la voluntad de las personas es, tal como uno que carece del reconocimiento estatal, un contrasentido en términos de la teoría de Hegel. Si hubiese tal cosa como un derecho absoluto, sería algo completamente diverso del derecho intraestatal.[101] Por su lado, el precursor también actúa, como el Estado con él, con completa

---

99. *WW*, VII, § 102; XI, 59, 63.

100. El heroe responde él mismo no sólo de sí y de su asunto, sino del «*Weltzustand*»; se arroga una responsabilidad total, como la que la teoría de la libertad de Sartre le atribuye a todos los hombres. Véase: *WW*, XII, 257; VII, § 118.

101. La posición del individuo dentro del Estado: *WW*, XII, 249-252, 264-266.

desconsideración hacia la comunidad en la que nace o se encuentra, porque, en rigor, no pertenece del todo a ella. Particularmente, no es un miembro de la comunidad entre otros, con los que debiera estar en la relación característica del reconocimiento mutuo. La hazaña, o la acción fundadora, no es realizada entre otros, sino desde un punto de vista diferente del de su agente. Al actuar, este no reconoce más que su único propósito, y en relación con él tiende a desconocer toda autoridad por encima de sí y toda obligación con otros junto a sí. Ahora bien, allí donde falta ese modo peculiar de relación humana, el reconocimiento recíproco, propio de la coexistencia racional entre individuos libres, la noción misma de derecho se torna paradójica y utilizable sólo en sentido extra-jurídico. El precursor no puede tener derechos establecidos en el Estado porque no concurre con su reconocimiento del derecho de otros a la constitución del derecho del Estado como el universal que comprende a todos los ciudadanos. («El Estado se funda en el pensamiento, su validez depende de las convicciones de los hombres...»)[102] Su proeza es, más bien, la negación efectiva del Estado como tal y es esta negación la que autoriza al Estado a proceder contra él, según Hegel. El reconocimiento mutuo y la comunión de todos en el espíritu dominante son condiciones previas de un sistema jurídico moderno en el sentido de Hegel. La falta de mutualidad y de coincidencia afecta todas las determinaciones esenciales del concepto de derecho establecido.

Un último ejemplo que puede ilustrar esta deformación del concepto de derecho lo ofrece el siguiente punto. Hegel no exime al gran precursor de toda obligación con el Estado, a pesar de que lo priva de todo derecho establecido. Pero como, según Hegel, derecho y obligación son conceptos correlativos[103] debemos pre-

---

102. *WW*, XVIII, 112.

103. En último término derecho y deber son idénticos, dice Hegel: *WW*, VII, § 155, § 261.

guntar: ¿de dónde saca el Estado el derecho de tratar al precursor como a un criminal;[104] derecho que Hegel no sólo no le disputa, sino del que dice que es su obligación ejercerlo? Partiendo de la situación dentro del Estado y operando con conceptos jurídicos, habría que decir que quien no posee derechos en el Estado tampoco puede tener deberes para con él. Sin embargo, la situación del héroe en el Estado hegeliano es precisamente la de alguien que tiene obligaciones sin derechos; en particular, si los tribunales de justicia lo condenan como criminal, tiene el deber de someterse a la pena.[105] Esta obligación vale igual para el héroe violento que para el que daña la trama de la vida establecida, contrariándola sin violencia.[106] De la acción heroica de cualquier tipo dice Hegel: «El nuevo principio está en contradicción con el anterior, parece disolvente; por tanto los heroes parecen violentos, destructores de las leyes».[107]

Los precursores a que Hegel se refiere no son todos militares, o gentes que fundan Estados mediante la guerra. Junto a César, a Alejandro Magno y a Napoleón, encontramos figuras espirituales como Cristo y Sócrates. Por encima de todas las personas reales e imaginarias que pertenecen a este tipo coloca Hegel a Antígona. Su culpa reside en negar al Estado varias veces de diversas maneras: ella vive bajo la autoridad estatal de Creón y la desafía en nombre de la piedad religiosa.[108] Sabemos que allí donde hay un conflicto entre obligación religiosa y obligación ciudadana, la autoridad superior es el soberano político.[109] Como hija de un rey y novia de un príncipe, le debe obediencia al rey.[110] Polinices

---

104. *WW*, XVIII, 111-112, 115, 116-117.
105. *WW*, XVIII, 102-103, 116; XIV, 556-557.
106. Como en el caso de Sócrates o de Antígona, por ejemplo: *WW*, XI, 350-351; XII, 52, 60; XIV, 556-557; XVIII, 84, 89, 91, 93, 100, 111, 116-117, 120-121.
107. *WW*, XVIII, 120; cf. 121.
108. *WW*, XIV, 556; XIII, 52; XII, 299.
109. *WW*, VII, § 270.
110. *WW*, XIV, 556.

muere como enemigo en guerra con la ciudad de Tebas; la prohibición de Creón es una ley formulada «por el bien público del Estado».[111] La desobediencia de Antígona desafía directamente al Estado, el cual no sólo no puede aceptar el desafío de un individuo, sino que tiene la obligación de afirmar la superioridad del principio que él representa frente a todo principio diverso.[112] Hegel celebra los versos de Sófocles en los que Antígona acepta la pena de muerte como merecida.[113] También Pericles se somete a la autoridad del Estado, del pueblo.[114]

En este aspecto, sostiene Hegel, Antígona y Pericles son mejores que Sócrates, pues se levantan por encima de su propia condición heroica —que los lleva a desafiar al Estado— y comprenden que la razón que obliga al Estado a destruirlos es justa. Sócrates, en cambio,[115] se hace dar la pena de muerte que la ley ateniense reserva a quienes, habiendo sido hallados culpables por el tribunal, se niegan a elegir entre una multa y el exilio. Sócrates se niega a asignarse él mismo un castigo pues ello equivaldría a reconocerse culpable. Aunque declarado culpable por el tribunal del pueblo, considera, consecuentemente con la doctrina que ha enseñado durante toda su vida, que el único tribunal válido respecto del bien y del mal es su propia conciencia. En esta Sócrates se ha relevado de toda culpa. Prefiere morir antes que someterse al Estado, su propia ley antes que la ley del pueblo.[116] De Sócrates dice Hegel: «En general debe haber reconocido la soberanía del pueblo, del gobierno, pero no en este caso singular; pero ella [la soberanía] no sólo debe ser reconocida en general, sino en cada caso singular».[117] «Ningún pueblo, y menos que

---

111. *WW*, XIII, 52; XII, 299.

112. Su propio bienestar es la ley suprema de la conducta del Estado: *WW*, VII, § 336, § 337.

113. *WW*, XVIII, 114.

114. *Ibíd*.

115. *WW*, XI, 350, 351; XVI, 154; XVII, 112; XVIII, 114, 115, 116.

116. *WW*, XVIII, 115.

117. *Ibíd*.

ninguno un pueblo libre y uno que tiene la libertad que el pueblo ateniense tuvo, reconoce el tribunal de la conciencia.»[118] «Para que lo que hace el individuo sea su deber tiene que ser reconocido por todos como tal. Si el pueblo se puede equivocar, mucho más se equivoca el individuo; y es preciso que sepa que esto le puede ocurrir, y más que al pueblo. El tribunal también tiene conciencia y debe pronunciarse de acuerdo con ella; el tribunal posee la conciencia privilegiada. La contradicción del derecho puede consistir en que cada conciencia pida algo diferente, pero sólo vale la conciencia del tribunal.»[119]

Sócrates es culpable en más de un sentido para Hegel,[120] pero lo que según este le gana legítimamente su condena a muerte es su negativa a reconocer el Estado como autoridad suprema en un conflicto entre un individuo y la sociedad política constituida en tribunal que opera de acuerdo a las leyes vigentes.[121] Atenas no puede tener instituciones más que para sus ciudadanos. Si uno de ellos es, además, el precursor del mundo moderno —«la subjetividad del pensamiento [...] se hace consciente en Sócrates»—[122] recibirá el reconocimiento, que la actualidad no le puede dar sin negarse a sí misma, en el momento en que aquello que él representa se haya convertido en un mundo que posea su propio sistema político y leyes que ya no condenarían a Sócrates.[123]

La expresión «derecho absoluto», que Hegel introduce a propósito de la sustitución de un sistema sociopolítico por otro diferentemente organizado, no pertenece al lenguaje de ningún sistema jurídico establecido,

---

118. *Ibíd.*

119. *WW*, XVIII, 116.

120. Véase la discusión del cargo según el cual Sócrates corrompía a la juventud: *WW*, XVIII, 109-112.

121. *WW*, XVIII, 116: «porque no reconoció la majestad del pueblo».

122. *WW*, XVIII, 42.

123. *WW*, XVIII, 115.

y es incompatible con el uso que el concepto de derecho tiene referido a la esfera de las relaciones intraestatales. En la *Filosofía del derecho* se le menciona[124] como un derecho de la idea, —«imponerse en la forma de determinaciones legales e instituciones objetivas [...] es el derecho absoluto de la idea»— no uno de personas. En este sentido, es una expresión lógico-metafísica que se refiere al orden del ser o de la razón universal. En la medida en que la idea no opera inmediatamente sino mediante agentes humanos, el derecho absoluto de la idea se torna eficaz en la acción heroica, aunque no sólo en ella. En consecuencia, el derecho absoluto es el derecho de los precursores,[125] que actúan, por definición, ya fuera del Estado, como sus fundadores, ya contra el Estado establecido, o como criminales desde el punto de vista del derecho vigente. «Los héroes que fundaron Estados, que introdujeron el matrimonio y la agricultura, no lo hicieron, por cierto, dentro de los derechos establecidos; sus actos aparecen todavía como la voluntad singular de ellos. Sin embargo, en cuanto se trata del derecho superior de la idea contra la naturaleza, la violencia de los héroes aparece como legítima, pues amigablemente se consigue poco contra la violencia de la naturaleza.»[126] Los dos sentidos de la palabra «derecho», el lógico-metafísico y el jurídico-político, que hemos separado aquí, están mencionados como sentidos alternativos por lo menos en una ocasión por Hegel mismo. En la sección dedicada a la historia universal en la *Filosofía del derecho*, y refiriéndose al derecho absoluto de la idea que gobierna la historia, dice Hegel que este aparece en dos formas diferentes: «como legislación divina o dádiva, o como violencia e injusticia.»[127]

---

124. *WW*, VII, § 350.
125. *WW*, VII, § 70, § 93, *Zusatz*; § 350; XVIII, 117.
126. *WW*, VII, § 93, *Zusatz*.
127. *WW*, VII, § 350.

La libertad individual, con sus tres formas básicas, la jurídica, la moral y la ciudadana, está ligada por Hegel en su ejercicio práctico a otra forma de libertad, la de la comunidad organizada políticamente de acuerdo con una voluntad racional determinada y un pensamiento específico. ¿De qué clase es este nexo entre la libertad del individuo y la del Estado? El nexo no depende de una naturaleza preexistente del Estado o del individuo. No es tampoco algo dado con antelación a la coexistencia de las diversas libertades, o exterior a ella. Es más bien un resultado del trato entre voluntades cuya vocación es la libertad propia y, por ello, también la (relativamente) ajena. El Estado —un producto históricamente tardío— es un contexto adecuado para la formación y despliegue de individualidades; su propia determinación lo ha convertido ya en un individuo que, como tal, se revela apto para formar a otros de acuerdo consigo. Las relaciones de reconocimiento mutuo y de coincidencia en el mismo espíritu son precisamente modos de trato entre individuos, entre seres pensantes y de voluntad. Sin una comunidad de existencia que cumpla con estas condiciones no hay ni Estado en sentido propio, ni libre ciudadanía en la acepción que Hegel califica de moderna. El poder del Estado está al servicio de la preservación de la comunidad en este sentido fuerte de la palabra, al servicio de su defensa frente a las amenazas internas y externas. «Aunque el Estado puede haber sido generado también por la violencia, no consiste, sin embargo, en ella.»[128]

Es cuando menos dudoso que la costumbre de preguntar por las *relaciones* entre el Estado y los individuos favorezca la comprensión del pensamiento de Hegel. Pues Estado e individuo no son dos existencias completas y separadas que luego establecen una relación, sino una coexistencia en la cual diversas formas

---

128. *WW*, X, § 432, *Zusatz*; cf. VI, 254.

de libertad se producen mutuamente y favorecen, unas en las otras, la capacidad de separarse y distinguirse a medida que se desarrollan y completan. La individualidad libre es el extremo final, el *telos*, del proceso de desarrollo de las cosas espirituales, no su punto de partida. Una *relación* entre el Estado consumado y el individuo libre sólo puede producirse al cabo de una coexistencia durante la cual se han tratado mutuamente como fines. Para empezar cada uno tiene en el otro una parte de lo que es, y en este sentido, «se existen» recíprocamente antes de existir cada cual según su propio concepto y libertad. El Estado tiene su existencia inmediata en costumbres e instituciones (*Sitten*) y su existencia mediata en la autoconciencia, el saber y la actividad de los individuos, sus ciudadanos.[129] El individuo tiene su libertad objetiva, durable y firmemente instalada a la manera de un mundo humano propio, en el Estado.[130] Y su libertad subjetiva o moral como sujeto privado que busca el bien y la felicidad, según él los entiende, de acuerdo con la civilización que culmina en la esfera pública del Estado.

El Estado mismo es, en cada caso, una forma existente de la libertad; una civilización representa para Hegel un modo peculiar como el espíritu se ha convertido en un mundo real. Aunque en la raíz de la individualidad libre está la ilimitada reflexión pura del yo,[131] su· libertad efectiva resultará de una determinación de esta forma vacía por los contenidos adoptados de la vida colectiva establecida. Si afirmamos la exterioridad mutua permanente de lo individual y lo socio-político, de la posibilidad infinita y de la existencia determinada, de la libertad y la necesidad, el proceso que lleva de la posibilidad de ser libre a la condición de personalidad libre desarrollada tiene que ser la historia de la pérdida de la infinita disponibilidad original para darse

---

129. *WW*, VII, § 257.
130. *Ibíd.*
131. *WW*, VII, § 5.

el sujeto cualquier determinación. Pero Hegel niega esta exterioridad y propone una lógica especulativa que le permite disolver aquellas oposiciones en favor de una reconciliación de lo social y lo individual, de lo finito y lo infinito, de la necesidad y la libertad. En particular y relativamente al proceso de universalización de las personas particulares: el desarrollo de la voluntad y el saber racionales, que hace libres a los individuos, o los torna capaces de querer los fines del todo socio-político como cosa propia, tiene que pasar, según Hegel, por la apropiación de un mundo establecido. El individuo sólo puede vencer a la naturaleza en sí mismo con la ayuda de las instituciones producidas por el pensamiento y el trabajo del pasado humano. Sólo una vez que se ha adueñado de su propia naturaleza,[132] o se ha vuelto un sujeto racional, accede a la condición de sujeto de derechos, personalidad moral y ciudadano, condición a la que están ligados los derechos garantizados por el Estado.

Es importante ver que el individuo no comienza, en la teoría de Hegel, por ser un sujeto que ejerce múltiples derechos preestablecidos sino que tiene que cumplir con una serie de condiciones para acceder a los derechos que el Estado garantiza por ser ellos las guías de la efectuación de la libertad individual. Lo que compensa, por decir así, el condicionamiento cultural de los derechos individuales es la afirmación de que no hay nada fuera de la subjetividad que sea permanentemente reacio a la apropiación por el sujeto, por cuanto la realidad que ha de adoptar es un mundo racional producido por la libertad y dedicado a ella.

La incorporación de lo establecido con anterioridad no es una simple recepción, sin embargo. Para empezar, lo dado es negado en su condición de cosa extraña, externa al sujeto, e interiorizado gracias a la negación de su mera existencia ahí. La civilización políticamente organizada que conforma al individuo de acuerdo con-

---

132. *WW*, XI, 73; X, § 432 y *Zusatz*.

sigo no opera sobre una materia pasiva sino que se enfrenta a una actividad de apropiarse de las formas humanas establecidas. Sólo la combinación de estos dos procesos, la conformación de un sujeto por la razón vigente y la apropiación de esta por un sujeto que lo refiere todo a sí mismo y disuelve lo dado en la infinitud de una actividad pura,[133] exhibe la estructura de la libertad efectiva. De modo que el estrechamiento y disciplina de la subjetividad indeterminada por su entrada en una cierta civilización es simplemente el complemento de la función fundadora de individualidades espirituales que Hegel le reserva a las comunidades humanas. Conformando libertades posibles la sociedad forma individuos verdaderamente libres. En este sentido, y porque se trata de relaciones espirituales, las posibilidades se cumplen o realizan mediante la limitación que, en cuanto apropiada por alguien, es limitación negada.

---

133. *WW*, VII, § 5, § 6.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

ALBIZU, E.: «La comprensión marxiana de Hegel», *Revista de la Universidad Católica* (nueva serie). 4: 17-44 (1978).

ALBRECHT, R.: *Hegel und die Demokratie*, Bonn; Bouvier, 1978.

ÁLVAREZ BOLADO, A. *et al*: *En torno a Hegel*, Granada; Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, s/f.

ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: «Hegel o la libertad como principio», *La Ciudad de Dios*, 182: 556-596 (1969).

— «Fundamentación lógica del deber ser en Hegel», en C. Flórez y M. Álvarez (eds): *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Salamanca, 1982.

ANGEHRN, E.: *Freiheit und System bei Hegel*, Berlín, W. de Gruyter, 1977.

ARENDT, H.: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking Press, 1961.

ARISTÓTELES: *Metafísica: Ética a Nicómaco*. (Como es usual, las citas de Aristóteles remiten a la página, columna y línea de la edición de I. Bekker, auspiciada por la Academia Prusiana de Ciencias, 2 vols. Berlín, Reimer, 1831.)

ARTOLA, J.M.: «El lenguaje y la dialéctica de la moralidad en la *Fenomenología del espíritu*», *Pensamiento*, 26: 369-395 (1970).

AVINERI, S.: «The dialectics of civil society in Hegel's thought», *Hegel-Jahrbuch*, 1975, pp. 78-82.

— *Hegel's Theory of the Modern State*, Londres, Cambridge University Press, 1972.

— «Labour, alienation and social classes in Hegel's Realphilosophie», *Philosophy and Public Affairs*, 1: 96-119 (1971/72).
— «The problem of war in Hegel's thought», *Journal of the History of Ideas*, 22: 463-474 (1961).
— «The discovery of Hegel's early lectures on the Philosophy of Right», *The Owl of Minerva*, 16: 199-208 (1984-5).
Barion, J.: *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn, Bouvier, 1970.
Baumeister, T.: *Hegels frühe Kritik an Kants Ethik*, Heidelberg, C. Winter, 1976.
Beck, L.W.: «The Reformation, the Revolution in Hegel's political Philosophy», *J. History of Philosophy*, 14: 51-61 (1976).
Bedeschi, G.: *Politica e Storia in Hegel*, Bari, Laterza, 1973.
Bello, E.: «La actualidad de Hegel: Filosofía, conflicto y estado», *Pensamiento*, 38: 257-283 (1982).
Bénoit, F.P.: *Les idéologies politiques modernes. Le temps de Hegel*, París, PUF, 1980.
Berki, R.N.: «Perspectives in the Marxian Critique of Hegel's political Philosophy», en Z.A. Pelczynski (ed.): *Hegel's Political Philosophy*, pp. 199-219.
— «Political Freedom and Hegelian Metaphysics», *Political Studies*, 16: 365-383 (1968).
Berman, R.B.: *Categorial Justification: Normative Argumentation in Hegel's Practical Philosophy*, Ph.D. Thesis, Nueva York, The New School for Social Research, 1982.
Bernstein, R.J.: *Praxis and Action*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971.
— «Why Hegel now?», *Review of Metaphysics*, 31: 29-60 (1977).
Beyer, W.R.: «Aktuelle jurisdische Hegeliana», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 47: 227-243 (1961).
— «Norm-Probleme in Hegels Rechtsphilosophie», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 50: 561-580 (1964).
Bienenstock, M. y N. Waszek.: «Logic and History in Hegel's System», Joint Conference of the Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et sur Marx (Poitiers) and the Hegel-Archiv (Bochum), *The Owl of Minerva*, 19: 220-224 (1988).
Binder, J.: «Die Freiheit als Recht», *Veröffentlichungen des Internationalen Hegelbundes*, 146-210 (1931).
Bitsch, B.: *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G.W.F. Hegel*, Bonn; Bouvier, 1977.
Blanchette, O.: «Praxis and Labor in Hegel», *Studies in Soviet Thought*, 20: 257-269 (1979).
Bloch, E.: «Der Schwur auf den Styx. Der zweideutige Kosmos der

Rechtsphilosophie», en M. Riedel (ed.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie.*
Bobbio, N.: «La filosofia giuridica di Hegel nell'ultimo decennio», *Rivista Critica di Storia della Filosofia,* 27: 293-319 (1972).
— «Sulla nozione di costituzione in Hegel», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez,* 11: 7-20 (1971).
— «Hegel e il Diritto», *Rivista di Filosofia,* 61: 3-25 (1970).
Bodei, R.: «Studi sul pensiero politico ed economico di Hegel nell'ultimo trentennio», *Rivista Critica di Storia della Filosofia,* 27: 435-466 (1972).
Bosanquet, B.: *Philosophical Theory of the State*, Londres, Macmillan, 1899.
Bourgeois, B.: *La pensée politique de Hegel,* París, Presses Universitaires de France, 1969.
Bradley, F.H.: *Ethical Studies*, Oxford, Clarendon Press, 1876.
Brauer, O.D.: *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1982.
Bruaire, C.:: «La philosophie du droit et le problème de la morale», en D. Henrich y R.P. Horstmann (eds.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, pp. 94-102.
Bubner, R.: *Theorie und Praxis, eine nachhegelsche Abstraktion*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1971.
Carruthers, W.T.: *The Ground of Speculative Philosophy as Determined by Hegel in his Logic*, Ph.D. Thesis, Waterloo (Ontario), University of Waterloo, 1984.
Casares, A.J.: «El "recogimiento" dialéctico en Hegel», *Diálogos,* 13: 55-61 (1968).
Cerezo Galán, P.: «Teoría y praxis en Hegel», en A. Álvarez Bolado *et al.*: *En torno a Hegel*, pp. 89-144.
Chamley, P.: *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, París, Dalloz, 1963.
Comoth, K.: «Die "Verwirklichung der Philosophie" in idealistischer und in materialistischer Sicht», *Hegel-Jahrbuch*, 1976, pp. 288-298.
Creegan, R.F.: «The Category of Work», *Philosophy and Phenomenological Research,* 20: 547-549 (1960).
Cristi, R.: «La estructura de la sociedad civil en la *Filosofía del derecho* de Hegel», *Escritos de teoría,* 3-4: 217-242 (1978-79).
Cruz Vélez, D.: «Hegel, la madurez de Europa», en D. Cruz Vélez: *De Hegel a Marcuse*, Carabobo, OLIJS, 1981, pp. 25-37.
Darmstädter, F.:: «Das Naturrecht als soziale Macht und die Rechtsphilosophie Hegels», *Sophia,* 2-3: 181-190; 4: 421-444; 5: 212-235 (1936, 1937).

De Vos, L.: «Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Eine Vermutung», *Hegel-Studien*, 16: 99-121 (1981).
Derbolav, J.: «Ueber die gegenwärtigen Tendenzen der Hegelaneignung in Deutschland», *Hegel-Studien*, 5: 267-291 (1969).
Descartes, R.: *Oeuvres*, ed. por Ch. Adam y P. Tannéry, París, Cerf, 1897-1910, 12 vols.
Dove, K.R.: «Logik und Recht bei Hegel», *Neue Hefte für Philosophie*, 17: 89-108 (1979).
Dramaliev, L.: «Morale et politique dans la philosophie de Hegel», *Hegel-Jahrbuch*, 1971, pp. 55-59.
Dujovne, L.: *La filosofía del derecho de Hegel a Kelsen*, Buenos Aires, Bibliográfica Omeba, 1963.
Düsing, K.: «Politische Ethik bei Plato und Hegel», *Hegel-Studien*, 19: 95-146 (1984).
Edelmann, B.: «Le sujet de droit chez Hegel», *La Pensée*, 170: 70-85 (1973).
Elsigan, A.: «Zum Begriff der Moralität in Hegels Rechtsphilosophie», *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 5: 187-208 (1972).
Erdmann, J.E.: «Philosophische Vorlesungen über den Staat» (Halle, 1851), Vorlesungen 2, 3, 4, 5, 15, en H. Lübbe (ed.): *Die Hegelsche Rechte*.
Fackenheim, E.L.: «On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual», *Review of Metaphysics*, 23: 690-698 (1970).
Ferrara, R.: «Eticidad, religión y estado en "La Constitución de Alemania" de G.W.F. Hegel», *Ethos*, 4/5: 163-198 (1976-77).
Fetscher, I.: *Hegels Lehre vom Menschen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1970.
— (ed.): *Hegel ind der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
Findlay, J.N.: *Hegel, a re-examination*, Londres; Allen & Unwin, 1958.
— «Hegel's Conception of Subjectivity», en D. Henrich (ed.), *Hegels philosophische Psychologie*, pp. 13-26.
Fischer, M.: «Historische und theoretische Voraussetzungen des Hegelschen Klassenbegriffs. Zur Dialektik politischer Philosophie», *Hegel-Jahrbuch*, 1975, pp. 108-123.
Flechtheim, O.K.: *Hegels Strafrechtstheorie*, Berlín, Duncker & Humblot, 1975.
Fleischmann, E.: «Dialectique et conflit: Eléments d'une sociologie des conflits dans la *Philosophie du Droit* de Hegel», *Rivista di Filosofia*, 68: 95-115 (1977).
— *La philosophie politique de Hegel, sous forme d'un commentaire des Fondements de la Philosophie du Droit*, París, Plon, 1964.

Flórez, R.: «Dialéctica e historia en Hegel», *Estudio Agustiniano*, 6: 33-88 (1971).
Flügge, J.: *Die sittlichen Grundlagen des Denkens. Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung*, Hamburgo, F. Meiner, 1953.
Foster, M.B.: *The political Philosophies of Plato and Hegel*, Nueva York, Russell & Russell, 1965.
Fulda, H.F.: *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1967.
Gadamer, H.G., (ed.): *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, Bonn, Bouvier, 1974.
Gerard, G.: «La naissance de l'état hégélien», *Revue philosophique de Louvain*, 83: 239-265 (1985).
Giese, G: *Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung*, Halle/ Saale, Niemeyer, 1926.
Gil Cremades, J.J.: «"Philosophia practica" y "Philosophie des Rechts". Sobre tradición y revolución en la filosofía jurídica de Hegel», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 9/10: 9-30 (1969-70).
Giusti, M.: «Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung», *Hegel-Studien*, 22: 51-72 (1987).
Göhler, G.: «Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie?», *Hegel-Studien*, 16: 217-230 (1981).
— «Neuere Arbeiten zu Hegels Rechtsphilosophie und zur Dialektik bei Hegel und Marx», *Hegel-Studien*, 18: 355-383 (1983).
Grégoire, F.: *Etudes hégéliennes; les points capitaux du système*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1958.
— «L'état et la vie spirituelle de l'homme selon Hegel», *Tijdschrift voor Philosophie*, 9: 637-660 (1947).
— «La raison de la valeur de l'état selon Hegel», en *Tenth International Congress of Philosophy, Proceedings*, Amsterdam, 1949, pp. 1.180-1.182.
Guariglia, O.: «La cancelación hegeliana de la ética: origen y consecuencias», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 10: 231-253 (1984).
Guinlé, J.P.: «Droit et temps dans la philosophie du droit de Hegel», *Les Etudes Philosophiques*, 1: 23-38 (1972).
Habermas, J.: «Hegels Kritik der Französischen Revolution», en J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Berlín, Neuwied, 1963, pp. 89-107.
Hanisch, M.: *Dialektische Logik und politisches Argument. Untersuchungen zu den methodischen Grundlagen der Hegelschen Staatsphilosophie*, Königstein/Ts; Hain, Scriptor, Hanstein, 1981.
Harris, H.S.: «The Hegel Renaissance in the Anglo-Saxon World since 1945», *The Owl of Minerva*, 15: 77-106 (1983).
Hartmann, K.: «Moralität und konkretes Allgemeines», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 60: 314-324 (1978).

Haym, R.: *Hegel und seine Zeit*, Hildesheim, Olms, 1962 (reimpresión).
Hegel, G.W.F.: *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. 3.ª edición. Editada por Glockner, H. Stuttgart, Frommann, 1949-59. 20 vols.
— *Aesthetik in zwei Bänden*. Ed. por F. Bassenge, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1955.
— *Berliner Schriften von 1818-1831*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1956.
— *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. por J. Hoffmeister; 3.ª ed. revisada por F. Nicolin. Hamburgo, Felix Meiner, 1959.
— *Frühe politische Systeme*, ed. por Göhler, G. Berlín-Wien, Ullstein, 1974.
— *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, hrsg. von J. Hoffmeister. 4.ª ed. Hamburgo, Felix Meiner, 1955.
— *Phänomenologie des Geistes*, ed. por J. Hoffmeister, 6.ª edición, Hamburgo, Felix Meiner, 1952.
— *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. por J. Hoffmeister, 5.ª edición, Hamburgo, Felix Meiner, 1955.
— *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edition und Kommentar in sechs Bänden von K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973 y ss.
— *Wissenschaft der Logik*, ed. por G. Lasson 2.ª edición, Leipzig, Felix Meiner, 1934, 2 vols.
Heiman, G.: «The Sources and Significance of Hegel's corporate Doctrine», en Z.A. Pelczynski (ed.): *Hegel's Political Philosophy*, pp. 111-135.
Heimsoeth, H.: «Politik und Moral in Hegels Geschichtsphilosophie», en H. Heimoseth: *Studien zur Philosophiegeschichte*, Colonia, Kölner Universitäts-Verlag, 1961, pp. 22-42.
Henrich, D.: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971.
— (ed.): *Hegels philosophische Psychologie*, Bonn, Bouvier, 1979.
— y R.P. Horstmann (eds.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
Hočevar, R.K.: *Hegel und der preussische Staat. Ein Kommentar zur Rechtsphilosophie von 1821*, Munich, Goldmann, 1973.
— *Stände und Repräsentation beim jungen Hegel; ein Beitrag zu einer Staats- und Gesellschaftslehre sowie zu einer Theorie der Repräsentation*, Munich, Beck, 1968.
Horstmann, R.P.: «Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung eines Liberalen?», *Hegel-Studien*, 9: 241-252 (1974).

— «Ueber die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», *Hegel-Studien*, 9: 209-240 (1974).
Hyppolite, J.: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París, Aubier, 1946.
— «L'état du droit (La condition juridique)», *Hegel-Studien*. Beiheft, 3, pp. 181-186.
Iljin, I.A.: *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna, Francke, 1946.
Ilting, K.-H.: «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», *Philosophisches Jahrbuch*, 71.: 38-58 (1963).
— «The structure of Hegel's Philosophy of Right», en Z.A. Pelczynski (ed.): *Hegel's Political Philosophy*, pp. 90-110.
— «Zur Dialektik der "Rechtsphilosophie"», *Hegel-Jahrbuch*, 1975, pp. 38-44.
Kaltenbrunner, G.K. (ed.): *Hegel und die Folgen*, Freiburg i.Br.; Rombach, 1970.
Kelly, G.A.: *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
Kerkhoff, M.: «Acerca del concepto del tiempo en Hegel», *Diálogos*, 29/30: 23-41 (1977).
Kimmerle, H.: «Religion und Philosophie als Abschluß des Systems», en O. Pöggeler (ed.): *Hegel, Einführung in seine Philosophie*, pp. 150-71.
Kline, G.: «Was Marx von Hegel hätte lernen können... und sollen», en H.G. Gadamer (ed.): *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, pp. 497-502.
Knox, T.M.: «Hegel and Prussianism», *Philosophy*, 15: 51-63, 190-196, 313-317 (1940).
— *Hegel's Philosophy of Right*. Translated with notes, Oxford, Clarendon Press, 1952.
— y Z.A. Pelczynski (eds.): *Hegel's Political Writings*, Oxford, Clarendon Press, 1964.
Kogan, J.: *Origen y desarrollo de la idea del espíritu objetivo. Derecho y Ética*, San Cristóbal, Universidad de los Andes, 1968.
Kojève, A.: *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.
Kuderowicz, Z.: «Dialektik der Freiheit bei Hegel», *Hegel-Jahrbuch*, 1975, pp. 142-150.
Kuhlmann, W. (ed.): *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.
Labarrière, P.J.: «Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence», *Archives de Philosophie*, 33: 701-718 (1970).
Lakebrink, B.: «Geist und Arbeit im Denken Hegels», *Philosophisches Jahrbuch*, 70: 98-108 (1962-63).
Larenz, K.: «Hegels Begriff der Philosophie und der Rechtsphiloso-

phie», en J. Binder *et al.* (eds.): *Einführung in Hegels Rechtsphilosophie*, Berlín, Juncker & Dünnhaupt, 1931, pp. 5-29.
LASSON, G.: «Zur Staats- und Geschichtsphilosophie Hegels», *Zeitschrift für Politik*, 4: 581-587 (1911).
LAUER, Q.: *Hegel's Idea of Philosophy*, Nueva York, Fordham University Press, 1971.
LEY, H.: «Zum Hegelverständnis unserer Zeit», en H. Ley (ed.): *Beiträge marxistischer-leninisticher Hegelforschung*, Berlín; 1972, pp. 100-149.
LITT, T.: *Hegel, Versuch einer kritischen Erneuerung*, 2.ª edición, Heidelberg, Quelle & Meyer, 1961.
LOBKOWITZ, N.: *Theory and Practice: History of a concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1967.
LÓPEZ CALERA, N.M.: «Espíritu objetivo: historicidad y filosofía del derecho», en *Hegel, l'esprit objectif, l'unité de l'histoire. Actes du 3e. Congrès de l'Association Internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel*, Lille, Girard, 1970, pp. 215-219.
— *Hegel y los derechos humanos*, Granada, Universidad de Granada, Secretariado de Publicaciones, 1971.
— «El matrimonio en la filosofía del derecho de Hegel», en A. Álvarez Bolado *et al.*: *En torno a Hegel*, pp. 189-203.
LÖWITH, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stutgart, Kohlhammer, 1967.
LÜBBE, H. (ed.): *Die Hegelsche Rechte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1962.
— «Hegels Kritik der politisierten Gesellschaft», *Schweizer Monatshefte*, 47: 237-251 (1967).
LUCAS, H.C. Y U. RAMEIL: «Furcht vor der Zensur? Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts», *Hegel-Studien*, 15: 63-94 (1980).
— y O. PÖGGELER (eds.): *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1986.
MACINTYRE, A. (ed.): *Hegel-A Collection of Critical Essays*, Garden City, Doubleday, 1972.
MACVANNEL, J.A.: *Hegel's Doctrine of the Will*, Nueva York, Columbia University Press, 1896.
MAIHOFER, W.: «Hegels Prinzip des modernen Staates», en *Festschrift für Gerhart Husserl*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1969, pp. 234-273.
MALETZ, D.J.: «An Introduction to Hegel's Introduction to the Philosophy of Right», *Interpretation*, 13: 67-90 (1985).
— «The meaning of "will" in Hegel's Philosophy of Right», *Interpretation*, 13: 195-212 (1985).

MARCUSE, H.: *Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1941.
MARQUARD, O.: «Hegel und das Sollen», *Philosophisches Jahrbuch*, 72: 103-119 (1972).
MARX, K.: «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung», en K. Marx: *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, vol. I, pp. 488-505.
— «Kritik des Hegelschen Staatsrechts», en K. Marx: *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, vol. I, pp. 258-426.
MCTAGGART, J.E.: «Hegel's Theory of Punishment», *International Journal of Ethics*, 6: 479-502 (1895-96).
MERCIER-JOSA, S.: «La notion de besoin chez Hegel», *La Pensée*, 162: 74-100 (1972).
MITIAS, M.H.: *Moral Foundation of the State*, Amsterdam, Rodopi, 1984.
MÜLLER, G.E.: *Ueber Sittlichkeit und Geschichte*, Munich, Reinhardt, 1940.
MURE, G.R.G.: «Hegel, Luther and the Owl of Minerva», *Philosophy*, 41: 127-139 (1966).
NEGRI, A.: *Stato e diritto nel giovane Hegel*, Padua, Cedam, 1958.
NEGRO PAVÓN, D: «La filosofía política de Hegel en relación con la Constitución de Alemania», *Revista de Estudios Políticos*, 11: 5-89 (1971).
NEGT, O. (ed.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.
OELMÜLLER, W.: *Die unbefriedigte Aufklärung; Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.
O'MALLEY, J.J.; K.W. ALGOZIN; H.P. KAINZ y L.C. RICE (eds.): *The Legacy of Hegel. Proceedings of the Marquette Hegel Symposium 1970*, The Hague, Nijhoff, 1973.
OTTMANN, H.H.: *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, vol. I, *Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlín, W. de Gruyter, 1977.
PAPA, F.: *Logica e stato in Hegel*, Bari, De Donato, 1973.
PEDRAJAS, R.: «Hegel y la Revolución Francesa (La interpretación del hecho revolucionario en la Fenomenología)», en A. Álvarez Bolado *et al.*: *En torno a Hegel*, pp. 347-363.
PELCZYNSKI, Z.A.: «The Hegelian conception of the state», en Z.A. Pelczynski (ed.): *Hegel's Political Philosophy*, pp. 1-29.
— (ed.): *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

Pinkard, T.: «Categorial Theory and Political Philosophy», *The Journal of Value Inquiry*, 14: 105-118 (1980).
Piontkovski, A.A.: *Hegels Lehre über Staat und Recht und seine Strafrechtstheorie*. Traducido del ruso por A. Neuland, Berlín, Deutscher Zentralverlag, 1960.
Platón: *La República*. (Como es usual, las citas de Platón remiten a la página, sección y línea de la edición de Stephanus, París 1578.)
Pöggeler, O. (ed.): *Hegel, Einführung in seine Philosophie*, Freiburg, Alber, 1977.
— *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn, Bouvier, 1956.
— «Hegels praktische Philosophie in Frankfurt», *Hegel-Studien*, 9: 73-107 (1974).
Popper, K.: *The open Society and its Enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969.
Quelquejeu, B.: *La volonté dans la philosophie de Hegel*, París, Seuil, 1972.
Reyburn, H.A.: *The Ethical Theory of Hegel, a Study of the Philosophy of Right*, Oxford, Clarendon, 1921.
Riedel, M. (ed.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 vols., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975.
— *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.
— *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.
— *Theorie und Praxis im Denken Hegels. Interpretationen zu den Grundstellungen der neuzeitlichen Subjektivität*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.
— *Bürgerliche Gesellschaft und Staat. Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied, Luchterhand, 1970.
Ripalda, J.M.: *The Divided Nation. The Roots of a Bourgeois Thinker: G.W.F. Hegel*, Amsterdam, Van Gorcum, 1977.
Ritter, J.: *Metaphysik und Politik, Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969.
— *Subjektivität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.
Rohrmoser, G.: «Hegels Lehre vom Staat und das Problem der Freiheit in der modernen Gesellschaft», *Der Staat*, 4: 391-403 (1964).
— «Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat», *Hegel-Studien*, Beiheft 1, pp. 239-246.
Rorty, R.: «Nineteenth-century idealism and twentieht-century textualism», *The Monist*, 64: 155-174 (1981).
Rosen, S.: «Hegel and historicism», *Clio*, 7: 33-51 (1977).
Rosenkranz, K.: «Hegel (über Rechts- und Staatsphilosophie)», en H. Lübbe (ed.): *Die Hegelsche Rechte*, pp. 29-47.

ROSENZWEIG, F.: *Hegel und der Staat*, 2 vols., Munich, Oldenbourg, 1920.

ROTENSTREICH, N.: «The essential and the epochal aspects of Philosophy», *Review of Metaphysics*, 23: 699-716 (1970).

— «Needs and interdependence. On Hegel's conception of Economics and its aftermath», *Hegel-Studien*, 19: 179-204 (1984).

ROTH, K.: «Zur Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie», *Hegel-Studien*, 19: 330-343 (1984).

SÁNCHEZ PUENTES, R.: «Hegel y la historia como devenir absoluto», *Revista de Filosofía (México)*, 12: 55-76 (1979).

SASS, H.M.: «Hegels Theorie bürgerlicher Umwelt», *Hegel-Jahrbuch*, 1972, pp. 258-267.

SCHACHT, R.L.: «Hegel on Freedom», en A.C. MacIntyre (ed.): *Hegel-A Collection of Critical Essays*, pp. 289-328.

— *Hegel and After. Studies in Continental Philosophy between Kant and Sartre*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1975.

SCHEIT, H.: *Geist und Gemeinde. Zum Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel*, Munich, A. Pustet, 1973.

SCHNÄDELBACH, H.: «Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel», en O. Negt (ed.): *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, pp. 58-80.

— «Hegel und die Vertragstheorie», *Hegel-Studien*, 22: 111-128 (1987).

SCHNEIDER, W.: «Theorie der Praxis-im genitivus subjectivus», *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 25: 25-47 (1971).

SHKLAR, J.N.: *Freedom and Independence. Study of the political Ideas of Hegel's «Phenomenology of Mind»*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

SIEP, L.: «The Aufhebung of Morality in ethical Life», en L.S. Stepelevich y D. Lamb (eds.): *Hegel's Philosophy of Action*, pp. 137-155.

— *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg i.Br., Alber, 1979.

— «Hegels Heidelberger Rechtsphilosophie», *Hegel-Studien*, 20: 283-290 (1985).

— «Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts», en D. Henrich y R.P. Horstmann (eds.): *Hegels Philosophie des Rechts*.

STEINBERGER, P.J.: *Logic and Politics. Hegel's Philosophy of Right*, New Haven, Yale University Press, 1988.

STEINHAUER, K.: *Hegel Bibliography/Bibliographie*, Munich, Sauer, 1980.

STEINKRAUS, W.E. (ed.): *New Studies in Hegel's Philosophy*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.

STEPELEVICH, L.S. y D. LAMB (eds.): *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983.

STERN, A.: «Hegel, conservador revolucionario», *Diálogos,* 20: 7-21 (1970).

SUTER, J.F.: «Burke, Hegel and the French Revolution», en Z.A. Pelczynski (ed.): *Hegel's Political Philosophy*, pp. 52-72.

TAYLOR, C.: *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

TESSITORE, F. (ed.): *Incidenza di Hegel*, Nápoles, Morano, 1970.

TEZANOS, J.F.: *Alienación, dialéctica y libertad*, Valencia, F. Torres, s/f.

THEUNISSEN, M.: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als Theologisch-politischer Traktat*, Berlín; W. de Gruyter, 1970.

— *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel*, Tubinga, Siebeck, 1970.

— «Die verdrängte Intersubjektivität in Hegel's Philosophie des Rechts», en D. Henrich y R.P. Horstmann (eds.): *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik.*

TOEWS, J.E.: *Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.

TOPP, C.: *Philosophie als Wissenschaft. Status und Makrologik wissenschaftlichen Philosophierens bei Hegel*, Berlín, De Gruyter, 1982.

TRAVIS, D.C. (ed.): *A Hegel Symposium*, Austin, The University of Texas, 1962.

TROTT ZU SOLZ, A.v.: *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht*, Gotinga; Vandenhoeck & Ruprecht, 1967 (reedición).

VASALLO, A.: «Razón y realidad en la filosofía de Hegel», *Diálogos,* 13: 17-34 (1968).

VÁSQUEZ, E.: *Dialéctica y derecho en Hegel*, Caracas, Monte Ávila, 1968.

— «La eticidad como realización del concepto», *Revista Venezolana de Filosofía,* 11: 107-136 (1979).

VECA, S. (ed.): *Hegel e l'economia politica*, Milán, G. Mazzotta, 1975.

VERENE, D.P. (ed.): *Hegel's Social and Political Thought: The Philosophy of Objective Spirit*, Atlantic Heights, Humanities Press, 1979.

VILLEY, M.: «Le droit romain dans la "Philosophie des Rechts" de Hegel», en H.G. Gadamer (ed.): *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*, pp. 321-337.

VOGEL, P.: *Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Stein, Marx, Engels und Lasalle*, Berlín, Pan-Verlag, 1925.

WAGNER, F.: «Logische Form und philosophischer Gehalt: zu neuen Hegel-Büchern», *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 38: 123-136 (1984).

WASZEK, N.: «The division of labor: from the Scottish Enlightenment to Hegel», *The Owl of Minerva*, 15: 51-75 (1983).
WEIL, E.: *Hegel et l'état*, París, Vrin, 1966.
— «Hegel et le concept de la Révolution», *Archives de Philosophie*, 39: 3-19 (1976).
— «La morale de Hegel», en E. Weil, *Essais et Conférences*, París, Plon, 1970, vol. I, pp. 142-158.
WEISS, F.G.: *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*, The Hague, M. Nihjoff, 1969.
WOLF, M.: «Hegels staatstheoretischer Organizismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen "Staatswissenschaft"», *Hegel-Studien*, 19: 147-178 (1984).

ÍNDICE

Este es un libro de ensayos, estrechamente ligados entre sí, sobre la filosofía práctica de Hegel. El estudio se centra en la *Filosofía del Derecho* de 1821, tal vez el libro más influyente del pensador alemán. No lo trata, empero, como teoría del estado, sino como una reflexión sobre el orden propio de la sociedad humana y las posibilidades que el mismo ofrece a los distintos tipos de existencia individual y colectiva. Su propósito central es poner en evidencia que en la filosofía de Hegel la realidad humana está concebida a partir del principio metafísico de la voluntad.

La obra está dividida en siete partes. La primera caracteriza la noción del mundo ético en la historia como ámbito propio de la realidad humana. La segunda trata de una cuestión de método, a saber, cómo es posible y qué rango tiene el conocimiento filosófico del mundo ético. Las dos siguientes explican y documentan la concepción de la voluntad racional como principio de la realidad humana. El desarrollo de la voluntad culmina en la libertad, a que se refiere la quinta parte. La sexta considera la forma peculiar que toma la libertad en el mundo moderno, tal como se la concibe en la obra de Hegel. Por último, la parte final estudia los derechos individuales, como la forma concreta que toma la libertad en la sociedad civilizada.

Carla Cordua es chilena. Estudió filosofía en las Universidades de Chile, Colonia, Friburgo (Alemania) y en la Complutense de Madrid. Actualmente es catedrática de Filosofía en la Universidad de Puerto Rico, en Río Piedras. Es autora de *Mundo, hombre, historia* (1969) e *Idea y figura. El concepto hegeliano de arte* (1979), así como de numerosos artículos.

